مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنوياً

العدد الثالث

1986





العَدَدُ الثَّالِثُ

المراسلات : الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية . طرابلس

كلية الدعوة الاسلامية ص . ب 2549 هـ 31523 .

ثمن النسخة 500 درهم ليبي أو مايعـــادلها .

المحتويات

نصوص مترجمة

مُلاحظات وتعليقات على الفصل الأول من كتاب دراسات محمدية لأجنس جولد تسيهر

الصديق بشير نصر

﴿ قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم
من القواعد فخرَّ عليهم السقف من فوقهم وآتاهم
العذاب من حيث لا يشعرون ﴾
النحل / 26

(1)

قوله : « ويقول عبد الله بن مسعود : « إنَّ احسن الحديث كتاب الله ، وأحسن الهدى هدى محمد » . ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوع من الرضا وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضاً على التكتل : « إن احسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد افلح من زيّنه الله في قلبه . . . . . » الخ . فيه نظر : ـ

* * *

دعوى نسبة كلام ابن مسعود إلى النبي ﷺ تحتاج إلى كثير من البيان . أمّا وقد اجْمَلَ فليأذن ليَ القارىء الكريم أن ابينّ هذه المسألة .

خبر ابن مسعود هذا أخرجه البخاري في موضعين من جامعه :

الأول : في كتاب الاعتصام باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ، وفيه : حدثنا

آدم ابن أبي إياس حدثنا شعبة اخبرنا عمرو بن مرّة سمعت مرّة الهمذاني يقول : قال عبد الله : « إن أحسن الحديث كتاب الله ، واحسن الهدى هدى محمد ﷺ وشرّ الأمور محدثاتها ، وإنّ ما توعدون لاتٍ وما أنتم بمعجزين » .

والثاني : في كتاب الأدب ، باب الهدى الصالح ، وفيه : حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة عن مخارق سمعت طارقاً قال : قال عبد الله : « إن أحسن الحديث كتاب الله واحسن الهدى هدى محمد » . وهذه الطريق ليس فيها ذكر لباقي الكلام الوارد من الطريق الأولى .

وأخرجه من الطريق الأولى أبو داوود الطيالسي في مسنده (كتاب العلم ، باب التحذير من الابتداع) .

والرواية التي ذكرها جولا تسيهر هي الرواية التي جاءت من الطريق الثانية وليست الرواية التي جاءت من الطريق الأولى كما يوهم تخريجه للنص ، حيث أحال على كتاب الاعتصام من صحيح البخاري . ودعواه بأن قول ابن مسعود الذي تلقاه جمهور المؤمنين قد نسب لمحمد ، وهو ليس من كلامه ، محض افتيات . لأن أقلّ ما يقال في مثل هذه الحالة : ولم لا يكون العكس هو الصحيح ؟

وحيث كان الأمر كذلك فهذا هو الشك وفيه يستوي طرفا التجويز ولا يبلغ مرحلة الظن حتى يترجح أحد الطرفين . فها أنت ترى كيف أن كلامه هنا لم يبلغ مرتبة الظن فضلاً عن اليقين الذي يدّعي المستشرقون أنهم أدركوه . وأراني متسامحاً معه إذ رميت كلامه بأنه مجرد شك ، لأن كلامه هنا لا يعدو في الحقيقة الارتياب المحض . والارتياب شك مع تهمة . لأنه يرمي من وراء كلامه هذا اتهام جمهرة المؤمنين ومنهم الصحابة والتابعون بأنهم قد لفقوا لكلام ابن مسعود ليصير حديثاً من احاديث النبي ﷺ .

ذلك أقل ما يمكن قوله في هذه المسألة كما قلنا ، والحق الذي غاب عنه أو غيّبه أنّ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانوا قد تربّوا وترعرعوا في كنف النبوة ، فتخلقوا بأخلاقها وتأدّبوا بآدابها ، وكانوا حريصين على التأسّي بهدى الرسول الكريم ﷺ ، فصار احدهم لا يفوه إلّا بكلام الله ولا ينطق إلّا بقول رسوله .

وقد لا يخفى على ذي عقلٍ أنّ المخالطة تفعل فعلها في الألسنة ، وهذا طبيعيٌ جداً ، فمجالسة الألكنِ لا تزيدُ العِيَّ إلاّ عَيَاءً . ومجالسة أهلِ الفصاحةِ تصيّر أصحابها من أرباب البيان .

فالصحافة جالسوا النبي وسمعوا منه ، وأخذوا من فصاحته وبيانه حتى صار الواحد منهم يجري على لسانه كلامٌ يشبه كلامَ النبي لفرط حفظه لكلامه ﷺ ، وقد يكون هذا الكلام هو كلام النبي بعينه ، ولا يعزوه الصحابيُّ اليه لاشتهاره عند الناس . وقول ابن مسعود المذكور من هذا الضرب . وهو وإن كان ظاهره الوقف إلاّ أنه في حكم المرفوع لأن فيه اخباراً عن صفة من صفاته ﷺ كما تفطن لذلك الحافظ ابن حجر في فتح الباري وأقره عليه صاحب عمدة القارىء حيث قال : « وظاهر سياق هذا الحديث أنه موقوف . لكن القدر الذي له حكم الرفع منه : « وأحسن الهدى هدى محمد ﷺ » فإن فيه اخباراً عن صفة من صفاته ﷺ وهو أحد أقسام المرفوع على ما قالوه ، ولكن قد جاء هذا عن ابن مسعود مصرحاً فيه بالرفع من وجه آخر أخرجه أصحاب السنن الأربعة لكن ليس هو على شرط البخاري »[1] .

ثم يقول جولد تسهير : « . . . وقد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً على التكتل : إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى ، قد أفلح من زينه الله في قلبه . . . الخ يوحي بأن جولد تسيهر موقن بأن هذا النص هو كلام النبي ﷺ ، والذي يدعو إلى العجب في هذا المقام كيف انه يركن إلى الخبر ويصدقه إذا روى في كتاب له يلتزم صاحبه صحة الأحاديث النبوية التي يوردها فيه ، أي أنه ليس من فطان الصحيح كسيرة ابن هشام ، وشأن الاخباريين أنهم لا يتحرون الصحيح . وكان أولى به أن يتمثل - على الأقل - بحديث جابر بن عبد الله وهو حديث صحيح اخرجه الجماعة .

ثم إنّ عبد الله بن مسعود صرّح في رواية بالرفع إلى النبي ﷺ أخرجها الدارمي في سننه (المقدمة ، باب كراهية أخذ الرأي) : أخبرنا محمد بن عيينة عن أبي إسحاق الفزاري عن أسلم المنقري عن بلال بن عصمة قال : سمعت

---

(1) العيني : عمدة القارىء 27/25 الطبعة المنيرية .

عبد الله بن مسعود يقول : وكان إذا كان عشيّة ليلة الجمعة قام فقال : إنّ أصدق القول قولُ الله ، وإنّ أحسنَ الهدْى هَدْيُ محمد . . . » وفي رواية ثانية أخرجها ابن ماجة في سننه (المقدمة ، باب اجتناب البدع) جاء فيها التصريح بالرفع أوضح من تلك التي أخرجها الدارمي . وهي : عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : « إنما هما اثنتان : الكلام والهدى ، فأحسن الكلام كلام الله ، وأحسن الهدى هدى محمد . . . » . ولعلّ الأعجب من كل ذلك أن جولد تسيهر يشير إلى رواية ابن ماجة هذه في الهامش رقم (17) ولا يعيرها إهتماماً !

(2)

قول المؤلف :

« وعندما قادتهم الفتوحات السريعة المتتالية الى بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم . وبعد موت النبي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها تتفق مع رأيه ، وأنها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً .

. . . . والصحابة هم الذين كوّنوا المادة الأولية للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضّح في الأبواب التالية » .

* * *

ليس هنالك ما هو أخطر على الباحث ولا أشقّ على القارىء من تقرير حكمٍ يقطع به الأول فيتلقاه الثاني مكرهاً . وصاحبنا وإنْ لم يكرهنا على قوله إلّا أنه أثار حفيظتنا ، ثم إنّ حكمه المقطوع به لا يرقى إلى أدنى درجات الظن . وفساد رأيه يأتي من فساد أصوله وآفة الآفات إطلاق الأحكام دون تثبت أو تَروٍّ ، وهذا شأن جولد تسيهر في كل كتابه لذلك لا يحكم قوله غالباً ضابطٌ منطقي ، ورحم الله القائل :

شرط النهايات تصحيح البداياتِ	وفاقد الشرط بالمشروط لا يأتي
من ضَيَّع البدءَ ترجيحاً لشهوته	كانت نهايته سوءَ النهايات
فصحّح البدءَ في أمرٍ تحاوله	وارْعَ النتيجة في الأمرِ الذي يأتي

وقول جولد تسيهر هذا فاسد من وجوه :

الأول : لم يأتِ بدليلٍ واحدٍ صحيح يبرهن به على صحة زعمه ، والفصول

اللاحقة من كتابه ليس فيها إلّا محض التخرصات والظنون كما سنأتي على ذكـرها في حينها .

الثاني : إن الصحابة لم يعرفوا بالوضع فضلاً عن الاشتهار به ، بل لم يعـرف واحد منهم بالوضع ، ولم يحفظ لنا التاريخ شيئاً من ذلك على الاطلاق .

الثالث : لو صحّ أنَّ الصحابة هم أصل مادة الحديث ، أيّ أنّهم واضعوها ، فهل هم كل الصحابة أم بعضهم ؟ لا يمكن قطعاً أن يجتمع كلُّ الصحابة على خيانة النبي ، فيكون المتهم بذلك بعضهم لا كلّهم . ثم لو سلمنا جدلاً بهذا كيف يرضى غـير المتهم منهم بهذه الخيـانة فيصمت عـلى ذلك ولا يتكلم ، في حـين أن استقراء أحوال الصحابة ينبيء بحرصهم على هذا الدين حتى في صغائـر الأمور . وقـد بلغ **الأمـر ببعضهم مبلغاً الى حـد التثبت في قبول الـرواية ولـو كان راويهـا من أكابـر الصحابة حتى يأتي بشاهدين يشهدان على صحة** روايته .

الرابع : أين هم من قوله ﷺ : « من كذب علي متعمـداً فليتبوأ مقعـده من النار » وهو الحديث الذي بلغ قمة التواتر حيث رواه مائة واثنان من الصحابة ، كما عدّد أسانيدَهُ الحافظ على القارىء في أول الاسرار المرفوعة .

الخامس : كيف استطاع ان يميّز بين الصحيح والموضوع . وما هو المنهج المتفرد الذي التزمه فخرج لنا بهذه النتيجة ؟

إنه لا محالة منقطع عن الجواب .

ولما أحسَّ بفساد رأيه وعجزه عن فصل الأحاديث الصحيحة عن الموضوعة عَدَّ القيامَ بتلك المهمة ضرباً من ضروب المجازفة والتهور ، فقال بعد ذلك : « وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضـروب التهور اختيـار أيٍّ من اجزاء الحـديث هو المـادة الأصلية القديمة ، أو حتى اختبار أيٍّ منها ينسب إلى الأجيال التي جاءت بعد مـوت النبي » وفي هذه شهادة كافية منه على أنّ كلامه لا يتجاوز الظن .

(3)

وأما قوله :

« والمعرفة الشخصية الدقيقة بهذه الكميّة المهولة من الأحاديث والتي ضُمّت إلى بعضها في جوامع صنفت بعناية ، تغري بالحذر والشكّ لا بالثقة والتفاؤ ل » .

فكلامه في هذا الموطن يهدم بعضه بعضاً ، فهو تارة ينعت كتب الحديث بأنها صنفت بعناية وتارة أخرى بأنها تغري بالحذر والشك لا بالثقة والتفاؤل . فأين هي العناية إذن في التصنيف إذا لم تؤد إلى الوثوق فيه ؟

فإذا كان يظن أن مبعث الحذر والشك هو كمية هذه الأحاديث لا كيفية جمعها ، فهذا يدعونا للتعجب من قوله حقاً لأن المشتغلين بنقد الاخبار لا يهتمون بالحديث كمّاً بقدر اهتمامهم بالحديث كيفاً ، لأن الشك في الأحاديث النبوية لكثرتها ظاهر الفساد ، وأولى منه الشك في طرق جمعها وما يلحق ذلك من منهج نقدي مرسوم لاختبار تلك الطرق .

فأنت ترى أنه لو جمعت خطب ومقالات الساسة والقادة من المقلينّ لكانت في مجلّدات ضخمة مع أنها قيلت في أوقات معيّنة ومناسبات محدّدة ، وقد تمرّ المناسبة تلو الأخرى ولا يتكلمون فيها ، فكيف لو جالست شخصاً أمداً طويلاً لا تبرح مجلسَه إلاّ قليلاً ، ترعى حركاته وسكناته ولا تكاد تفوّت ما يفوه به من صغير أو كبير !

ثم تصوَّر لو أنّ خلقاً كثيرين شاركوك في مجالسته والأخذ عنه ، فينفردون بما قد يفوتك أو تسهو عنه ، فكيف يكون إذن مجموع ما تخرج به منفرداً وما تخرجون به مجتمعين ؟ فكثرة الحديث إذن لا تدعو إلى الشك ، لا سيما إذا كان الحديثُ حديثَ نبيٍّ لا يخرج من فيه إلاّ حقٌّ .

وأما إذا كانت معرفته الشخصية (الدقيقة) بهذه الأحاديث ـ بصرف النظر عن كثرتها ـ هي التي تدعوه إلى الشك فيها أو الحذر منها ، فحقٌّ لنا في هذا المقام أن نسأل :

ـ ما هي هذه المعرفة الشخصية (الدقيقة) التي أوصلته إلى هذا ؟ وهل هي معرفة بطرائق نقد الخبر كالتي ابتكرها المحدّثون ، أم أنها معرفة بمنهج آخر من جنسٍ غير الذي تعارف عليه نقاد الحديث المسلمون ، تجاوز بسببها المرتبة التي بلغوا إليها في نقد الأخبار مما دعاه لقول ما قال ؟

ولا أحسب صاحبنا بلغ مرتبة المحدثين ولا اقترب منها حتى يتجاوزها بحيث يكون كالصيرفي الماهر الذي تعرض عليه العملة المغشوشة فيعرف زيفها قبل تفحصها وإجراء التجارب عليها .

(4)

قوله :

« ولكن يمكن أن نَعُدَّ الجزءَ الأكبرَ من تلك الأحاديث نتيجةً لتطور الاسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين . والحديث لا ينفع وثيقة لتاريخ الاسلام في مراحل نشأته الأولى ، ولكن يمكن أن يُعَدَّ إلى حَدٍّ ما انعكاساً للنزعات التي ظهرت في الجماعة اثناء المراحل الناضجة من تطوره . . . » .

* * *

لقد أغناني بعض أفاضل الباحثين عن الرد على جولد تسيهر في هذا المقام ، ولا أحسبني أزيد على ما قالوه ، وأخص بالذكر منهم : الدكتور مصطفى السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي) ، والدكتور محمد عجاج الخطيب في كتابه (السنة قبل التدوين) .

واكتفى في هذا الموطن بنقل بعض ما ذكره الأول في تفنيد هذه الشبهة . يقول الدكتور السباعي رحمه الله : « يقول جولد تسيهر : إن القسم الأكبر من الحديث ليس إلاّ نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي للاسلام في القرنين الأول والثاني . ولا ندري كيف يجرؤ على مثل هذه الدعوى ، مع أنّ النقول الثابتة تكذبه ، ومع أن رسول الله ﷺ لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلاّ وقد وضع الأسس الكاملة لبنيان الاسلام الشامخ ، بما أنزل الله عليه في كتابه ، وبما سَنّه عليه الصلاة والسلام من سننٍ وشرائعَ شاملة وافية حتى قال ﷺ قبيل وفاته : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي » وقال : « لقد تركتكم على الحنيفية السمحة ليلها كنهارها » .

ومن المعلوم أنّ من أواخر ما نزل على النبي ﷺ من كتاب الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلامَ ديناً » المائدة/ 3 . وذلك يعني كمال الإسلام وتمامه . فما توفى رسول الله إلاّ وقد كان الاسلام ناضجاً تاماً لا طفلاً يافعاً كما يدّعي هذا المستشرق ، نعم لقد كان من آثار الفتوحات الاسلامية أن واجهت المتشرعين جزئياتٌ وحوادث لم ينصّ على بعضها في القرآن والسنة ، فأعملوا آراءهم فيها قياساً واستنباطاً حتى وضعوا لها الأحكام ، وهم في ذلك لم يخرجوا عن دائرة الاسلام وتعاليمه ، وحسبك أن تعلم مدى نضوج الإسلام في عصره الأول ، أنّ عمر سيطر على مملكتي كسرى وقيصر وهما ما هما في الحضارة

والمدينة ، فاستطاع أن يسوسَ أمورَها ، ويحكم شعوبها ، بأكمل وأعدل مما كان كسرى وقيصر يسوسان به مملكتيهما ، أترى لو كان الاسلام طفلاً كيف كان يستطيع عمر أن ينهض بهذا العبء ويسوس ذلك الملك الواسع ، ويجعل له من النظم ما جعله ينعم بالأمن والسعادة ، ما لم ينعم بها في عهد ملكيها السابقين ؟

على أنّ الباحث المنصف يجد أن المسلمين في مختلف بقاع الأرض التي وصلوا إليها ، كانوا يتعبدون عبادةً واحدةً ، ويقيمون أسس أسرهم وبيوتهم على أساسٍ واحد ، وهكذا كانوا متحدين في العبادات والمعاملات والعقيدة والعادات غالباً ، ولا يمكن أن يكون ذلك لو لم يكن لهم قبل مغادرتهم جزيرة العرب نظام تام ناضج ، وضع لهم أسس حياتهم في مختلف نواحيها ، ولو كان الحديث أو القسم الأكبر منه نتيجة للتطور الديني في القرنين الأولين للزم حتماً ألاّ تتحد عبادة المسلم في شمال أفريقيا مع عبادة المسلم في جنوب الصين ، إذ إن البيئة في كلٍّ منهما مختلفة عن الأخرى تمام الاختلاف فكيف اتحدا في العبادة والتشريع والآداب ، وبينهما من البعد ما بينهما ؟ . . .[2] .

(5)

« واختيار كلمة (المتن) لوصف نصِّ حديثٍ ما ـ أيّ نصّ مدوَّن ـ يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ، ويمكن أن يُعدّ هذا دحضاً لما أفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته ، وإنما نقل في صورة روايات شفهية فقط » .

* * *

كلامه هنا فيه غلط كبير ، ويمكن بيان مواطن الغلط فيما يلي :

(1) قوله إنّ المتن يعني النصّ المدوَّن ، ومن ثَمّ :

(2) يتعارض هذا مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة ، وذلك دحض لـ :

(3) افتراض المسلمين أنّ الحديث لم يدوّن في بدايته .

وهذا كما ترى إستدلال فاسد لفساد إحدى مقدمتيه وهي أنّ لفظة (المتن) تعني (النصف المدوّن) ، ولقد تصفحت أشهر معاجم اللغة كتهذيب الأزهري وصحاح الجوهري وقاموس الفيروز آبادي وأساس الزمخشري وغيرهم ولم أقع على هذا المعنى للمتن .

---

(2) السباعي : السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص 303 - 304 الدار القومية للطباعة والنشر .

ومعاني المتن التي ذكرها اصحاب المعاجم يمكن جمعها كما يلي :

المتن من كلّ شيء : ما صَلُب ظهره ، والجمع متون ومتان . ومتن المزادة : وجهها البارز ومتن السهم : ما دون الريش منه إلى وسطه . ويقال : رجل مَتْنٌ من الرجال ، أيّ : صلب والمتن : ما ارتفع من الأرض واستوى . والمتن : الظهر . ومتن السيف : عيره القائم في وسطه ، والمتن : ما بين كلّ عمودين .

حتى أن الزمخشري وهو المولع بأفراد المعاني المجازية للالفاظ لم يذكر هذا المعنى ، وكلّ ما ذكر فيه أساسه : « وسيف متين : شديد المتن . وفي متن الكتاب وحواشيه كذا ، وفي متون الكتب . . . » ويعني بمتن الكتاب هنا محتواه ، إذا إنصرف الذهن الى المعنى المجازي ، وإلّا فإن متن الكتاب ظهره وصفحته التي يكتب عليها .

والمتن في اصطلاح المحدثين : « ألفاظ الحديث التي تتقوّم بها المعاني » وهو ما ذهب إليه الطيبي[٣] . وقال ابن جماعة : « هو ما ينتهي اليه غاية السند من الكلام »[4] .

فمن أين جاء صاحبنا بهذا المعنى إذن ؟

جاء به من قول لبيد :

وَجَلا السيولُ عن الطلول كأنها   زُبْـرٌ تُجِـدّ متونَها أقلامُها

فالمتون عنده هنا هي الكتابة ، ولم يفهم أحد من شراح المعلقة هذا المعنى الذي ذهب إليه ولا اظنه ـ وهو الأعجمي ـ أقدر فهماً منهم للعربية . جاء في شرح القصائد العشر للتبريزي :

« . . . زُبْر : جمع زَبُور وهو الكتاب ، فعول بمعنى مفعول . زبرت الكتاب : كتبته وذبرته : قرأته . وتجدّ أيّ : تجدّد ، أي يُعاد عليها الكتاب بعد أن درست ، ومتونها : ظهورها وأوساطها وأرادها كلها ولم يخص المتون »[5] .

وكل تلك الشواهد التي ساقها ـ وهي شواهد متنافرة حاول أن يربط بينها بطريقة فيلولوجية ـ إنما هي نوع من التمحل لا داعي له . ثم إن المعاني اللغوية لألفاظ مثل : السند والمتن لا خلاف في وجودها قبل الإسلام في لسان العرب ،

(3) الطيبي : الخلاصة في أصول الحديث ص 30 . تحقيق صبحي السامرائي . بغداد . مطبعة الأرشاد .

(4) السيوطي : التدريب 38/1 . تحقيق عبد الوهاب عبداللطيف ط / 2 مطبعة السعادة 1966 م .

(5) التبريزي : شرح القصائد العشر ص 207 تحقيق فخر الدين قباوة . دار الآفاق ط/ 4 .

ولكن المعاني الاصطلاحية لها نشأ مع تطور علم مصطلح الحديث قطعاً ، وهو ما تفطن له فيما بعد فقال (هامش 32) : « من سوء الحظ لم اتمكن من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة » .

أمّا الأدّعاء أن المسلمين افترضوا عدم تدوين الحديث منذ بدايته فباطل . لأن الدعوة إلى التدوين بشكل رسمي وإن بدأت متأخرة لا تعني أن المسلمين لم يدوّنوا ، والمستشرقون هم أصل هذا الادعاء لأنهم كانوا يرمون من وراء ذلك الى التشكيك في صحة الروايات الشفهية إلاّ أنّ اكتشاف صحف جديدة كانت مفقودة اظهرت أنّ التدوين بدأ منذ فترة مبكرة أفسد تخطيطهم فكان لا بدّ لهم من التشكيك ولكن بشكلٍ آخر هذه المرّة وهو ما أفصح عنه جولد تسيهر في الفصل السابع من كتابه هذا تحت عنوان : تدوين الحديث ، وذكر بعضه في هذا الفصل حيث قال : « وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتب يتفق مع الواقع أم أنها موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين » .

فأنت ترى أن هؤلاء القوم لا يقيمون لأي دليلٍ شأناً ولو كان في وضوح الشمس . وكلام جولد تسيهر عن بواكير التدوين عند المسلمين مسبوق إليه ، إذ سبقه شبرنجر ببحوثه ، التي هي في الحقيقة هدم لكل الافتراءات السابقة القائلة ان المسلمين لم يدوّنوا أحاديث نبيّهم ، وعثور شبرنجر على مخطوط كتاب (تقييد العلم) للخطيب البغدادي قلب كثيراً من المفاهيم عند المستشرقين ، وغيّر أحكاماً جائرة أصدروها في حق المسلمين بخصوص هذه المسئلة . وكان للاهتمام بالتراث المخطوط في السنين الأخيرة دور كبير في إظهار حقائق كانت مجهولة حتى وقت قريب ، وللاستاذ الفاضل الدكتور مصطفى الأعظمي أطروحة كتبها بالانجليزية في موضوع التدوين اشرف عليها أحد المستشرقين هو : أربري . فنّد فيها الأعظمي كلّ الشبهات التي قالوها وارفقها بصورة من مخطوطة نسخة سهيل بن أبي صالح[6] .

ونكتفي في هذا المقام بهذه الملاحظات ، ونرجيء باقي كلامنا عن هذا الموضوع حتى بلوغنا الموطن الذي أفرده له من كتابه حيث سنتناوله بشيء من التفصيل .

---

(6) نشرها المكتب الاسلامي بيروت 1968 ، ونشرت الطبعة الثانية بالانجليزية بأنديانا ـ امريكا سنة 1978 . وترجمت أخيراً إلى العربية ونشرت .

(6)

يقول جولد تسيهر : « التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة ، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف على الفرق بين المصطلحين . إلّا أن هنالك إصراراً من ناحية أخرى على أن الكلمتين متماثلتان ، أو هما مترادفتان نسبياً . ولوجهة النظر الأخيرة ما يبررها على قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الإسلامي . ولكن إذا كان الاعتداد فقط للمعاني الأصلية للكلمتين ، فإنهما قطعاً غير متماثلتين . والفرق الذي يجب أن يظل في إذهاننا هو أنّ الحديث ـ وكما بينّا قبل حين ـ هو الخبر الشفهي المروي عن النبي ، في حين أن السنة في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه .

وأيّ قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما ، تُعَدّ من الطبيعي سنةً ، ولكن ليس من الضروري أن يكون للسنة حديث مماثل يمنحها التصديق . ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة . ومن واجب الفقهاء الحاذقين ومن كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حلاً للخروج من هذا الخلاف . إنّ التباين بين الحديث والسنة محفوظ في كتب الحديث . فالأول ـ أيّ الحديث ـ ضبط نظري والثاني ـ أي السنة ـ خلاصة لقواعد عملية ، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث ويمكن ملاحظة هذا من المثال التالي : يميّز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث . . . الخ » .

* * *

وأقول :

لا يكاد صاحبنا يفرق هنا بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية ، فهو تارة يحمّل اللفظة المعنى الاصطلاحي ، ولا يقرر أيَّ معنى إصطلاحي يريد ، أهو اصطلاح المحدّثين أم اصطلاح الفقهاء ؟ وتارة أخرى يحمّل اللفظة المعنى اللغويّ والكلام ظاهره في المعنى الاصطلاحي ، فهو لذلك لا يستقيم له رأيٌ ، ولا تنقاد له فكرة .

فالحديث عنده مرةً : الابلاغ الشفهي من قِبل النبي ، ومرةً : ضبط نظري . ولا أدري مقصوده بالضبط النظري . وهو على أيّة حال لم يبلغ المعنى الاصطلاحي عند المحدثين .

وكذلك السنة ، فهي في الاستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بفرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه . ومـرة أخرى هي : خلاصة لقواعد عملية . وليس من العجيب أن يخطىء جولد تسيهر لأنه لم يعرف المعنى الاصطلاحي للفظتين : الحديث والسنـة ، لذلـك تراه يخلط في الموضوع .

فالحديث في اللغـة : الجديـد ، والخبر ، وفي الاصـطلاح : « ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير ، أو وصف خِلقي أو خُلُقي » . جاء في قواعد التحديث عند الكـلام عن ماهيـة الحديث والخبـر والأثر : « إعلم أنّ هـذه الثلاثـة مترادفة عند المحدثين على معنى مـا أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعـلاً أو تقريـراً أو صفةً ، وفقهاء خراسان يسمون الموقوف أثراً ، والمرفوع خبراً وعلى هذه التفرقة جرى كثير من المصنِّفين »[7] .

وقول جولد تسيهر أنّ الحديث هو : « الإبلاغ الشفهي من النبي » يشعر بأنه يريد مجرد القول من النبي ﷺ بصرف النظر عن عمله وتقريره ، وهـو بصيغة هـذا يخالف ما اصطلح عليه علماء الحديث والسنّة في اللغة : الطريقـة المسلوكة . يقـول الشوكاني : « أمّا لغةً فهي الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمِسَنّ إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سَنّاً أيّ طريقاً . وقـال الكسائي : معنـاها الـدوام ، فقولنا : سنة ، معناه الأمر بالإدامة من قولهم : سننت المـاء إذا واليت صبّه . قـال الخطابي : أصلها المحمودة فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرها مقيّدة كقوله : مَنْ سَنّ سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة »[8][9] .

والسنة في اصطلاح المحدثين : « مـا أثر عن النبي ﷺ من قـولٍ أو فعلٍ أو تقرير ، أو صفة خلقية »[10] وهي بهذا ترادف الحديث . وفي إصطلاح الأصوليين : « ما أضيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعـلٍ أو تقريـر »[11] ولا يذكـرون الصفة في

---

(7) انظر ، الصنعاني : توضيح الأفكار 6/1 بتحقيق محيي الدين عبد الحميد ، السيـوطي : الألفية ص 3 بتحقيق أحمد شاكر ، نور الدين عتر : منهج النقد ص 26 دار الفكر ط/ 2 دمشق 1979 م .

(8) الشوكاني : ارشاد الفحول ص 33 .

(9) أخرجه مسلم في (كتاب العلم) والنسائي في (كتاب الزكاة) وابن ماجة في مقدمة سننه .

(10) السباعي : السنة ومكانتها ص 53 ، العتر : منهج النقد ص 28 .

(11) السباعي : السنة ومكانتها ص 53 .

حدودها ، وذلـك لأنهم يبحثون فيهـا اعتبارهـا مصدراً تشـريعياً ، والتشـريع يثبت بالقول أو الفعل أو التقرير ولا يثبت بالصفة ، وهم في ذلك يخالفون أهل الحديث لأن هؤلاء إنما بحثوا عن الرسول ﷺ الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنّه أسوة لنا وقدوة فنقلوا كلّ ما يتصل به من أقواله وأفعاله وتقريراته وأخلاقه وشمائله وسمـاته سـواء تعلّق ذلك بحكم شرعي أم لا . وهي في إصطلاح الفقهاء : « تطلق على مـا ليس بواجب ، وتطلق على ما يقابل البدعة كقولهم : فلان من أهل السنّة »[12] .

والردّ على جولد تسيهر في هذا المقام في أربعة مواطن من كلامه .

الأول : عدم إلتزامه باصطلاحات المسلمين جعله يظن أن الخلاف في معاني لفظ (حديث) و(سنة) هو نوع من الاضطراب في التفكير عند المسلمين ، وهـذه الاصطلاحات قد استوفيناها قبل قليل فظهر أنه لم يعتبر اصطلاحات القوم ، بل لم يقترب منها حتى الاقتراب .

الثاني: قولـه : « ليس من الضروري أن يكـون للسنة حـديث مماثـل يمنحها التصديق يقصد الشرعية وقوله قبل ذلك : « السنة في الاستعمال الشائع . . . الخ » دعوى جَرّه إليها تفريقه بين الحديث والسنة ، في حين أنهما بمعنى واحد في اصطلاح الأصوليين . ومن هنا جاء قولهم : سنة ثابتة عن الرسول ، وسنة غير ثـابتة عنـه . فالأولى لأنه ثبت عن الرسول الكريم أنّه قال ذلك الشيء أو فعله أو أقرّه ، وطريقة ثبوت ذلك عن النبي ﷺ هو وجود الحـديث الشريف الـذي يتضمن ذلك ويشهـد عليه ، والثانية : لأنه لم نجد حديثاً عن النبي قولاً أو فعلاً أو تقريـراً يؤكدهـا فهي بذلك سنة غير ملزمة .

وكذلك إذا قيل : السنة كذا ، ومن السنّة كذا ، وهكذا السنةُ ، كلها دليـلٌ شرعي ملزم لأن ذلك ثابت عن النبي ﷺ بوجه من الوجوه .

وجولد تسيهر يظن أن عبارة (هكذا السنـة) لا تستلزم ما يثبتهـا ، وبذلـك تتكافأ سنة النبي الكريم مع سنة غيره ، والدليل على فساد فهم هذا الرجل أنه ينقل خبر أنس بن مالك الذي رواه أبو داوود ، وفيه يقول أنس : « إذا تزوج البكر على الثيّب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوّج الثيّب أقام عندها ثلاثاً » . قال أبو قلابة وهـو الراوي عن أنس : « ولو قلت إنه رفعه لصدقت ، ولكنه قال : السنّة كـذا » يقول جولد تسيهر بعد نقله هذا : « والمعنى أنّه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن

(12) الشوكاني : ارشاد الفحول ص 33 .

تؤخذ على أنها سنة » ، وهذا ظاهر الفساد ، لأن قول الصحابي : السنة كـذا ، أو أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كـذا ، وما أشبهـه كله مرفـوع على الصحيـح الذي قـاله الجمهور لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهي ، ومن يجب أتبـاع سنته وهو رسول الله ﷺ ، واحتمال أن يكـون الآمر غيـره ، أو أن يراد سنـه غيره فبعيد . يقول صاحب (قواعد التحديث) : « إنّ قولهم من السنة ، أو كنّا نؤمر ، ونحوهما ، هو من التفنن في تبليغ الهَدْى النبوي ، ولا سيما وقد يكون الحكمُ الذي قيل فيه : أمرنا ، أو من السنة ، من سنن الأفعال لا الأقوال ، وقد يقـولون ذلـك إيجازاً ، أو لضيق المقام ، وكثيراً ما يجيب العالم عن المسائل التي يَعْلَمُ حديثَها المرفوع ويحفـظه بحروفـه بقولـه : من السنة كـذا . لما ذكـرنا من الـوجوه ، ولغيـرها وهـو ظاهر »[13] .

والذي يؤكد أن خبر أنس ليس مجرد سنة كما يدّعي هذا المستشرق ، بل سنة ثابتة عن النبي ﷺ أنّ خبر أنس هذا قد رواه مرفوعاً جماعة عنـه قالـوا فيه : قـال النبي ؛ كما في البيهقي ومستخرج الأسماعيلي وصحيح أبي عوانة وصحيح ابن حبّان والدارمي والدارقطني[14] .

والذي يؤكد أنّ خبر أنس سنة ثـابتة عنـه ﷺ ما روى عن أم سلمـة : « أنّ النبي ﷺ لمّا تزوجها أقام عندها ثلاثة أيام وقال : إنه ليس بك هوان على أهلك فإن شئت سبّعت لك وإن سبّعت لك سبّعت لنسائي »[15] .

الثـالث : قولـه : « ومن الممكن جداً أن يتعـارض حديث مـا مـع السنـة » مستشهداً على ذلك بعبارة نقلها من كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة . جاء فيها : « هذا الحديث مخالف للقياس والسنّة والإجماع » . قول فاسد .

فكأنه فهم من هذه العبارة إمكان تعارض الحديث مع السنـة ، ومن ثَمّ فهما شيئان متغايران . وجولد تسيهر لو دقق النظر في كلام صاحب العبارة لما قال ما قال .

---

(13) القاسمي : قواعد التحديث 146 . تحقيق البيطار ط/ 2 مطبعة البابي الحلبي 1961 .

(14) الشوكاني : نيل الأوطار 370/6 دار الجيل بيروت 1973 .

ابن حجر : تلخيص الحبير 202/2 باعتناء عبد الله هاشم اليماني ، المدينة المنورة 1964 .

(15) أخرجه مسلم (الرضاع/ 12) ، وأبو داود في سننه (كتاب النكاح ، بـاب المقام عنـد البكر) وابن ماجة (كتاب النكاح ، باب الإقامة على البكر والثيب) .

والحديث الذي يصفه صدر الشريعة بأنه : مخالف للقياس والسنة والإجماع هو حديث (المصرّاة) وهو حديث مشهور في كتب أصول الفقه . والقصرية كما قال الشافعي : « هي ربط اخلاف الشاة أو الناقة وترك حلبها حتى يجتمع لبنُها فيكثر فيظن المشترى أنّ ذلك عادتها فيزيد في ثمنها لما يرى من كثرة لبنها » ، وبصرف النظر عن صحة مخالفة هذا الحديث للقياس والسنة والإجماع أو بطلانه ـ وقد أطال الشوكاني النظر في ذلك ويمكن لمن شاء الاستزادة الرجوع إلى نيل الأوطار ـ[16] فإنّ صدر الشريعة يشرح ذلك بقوله : « ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ ، وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ : « من أعتق شخصاً له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً » وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين »[17] .

وها أنت ترى ابن تعارض حديث ما مع السنة لا يحتمل إلاّ معنىً واحداً وهو اختلاف حديث مع حديث آخر . والأحاديث التي ظاهرها الاختلاف قسمان : أحدهما ما أمكن الجمع بينهما ، فيتعين ويجب العمل بهما . والثاني : ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه ، فإن علمنا احدهما ناسخاً قدّمناه ، وإلاّ عملنا بالراجح . ووجوه الترجيح متعددة . فقد يكون الترجيح باعتبار السند وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج ، وهذه أربعة أنواع . وقد أفاض الحازمي في الكلام على وجوه الترجيح في كتابه (الاعتبار في الناسخ والمنسوخ)[18] ، ولا يكاد يخلو كتاب في أصول الفقه من مبحث للتعارض والترجيح ، وتكفي الإشارة إلى ذلك هنا حيث لا يحتمل المقام اكثر من هذا .

الرابع : قوله : « يميّز إبن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري ، والأوزاعي ، ومالك بن أنس بقوله : الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة ، والثاني كان إماماً في السنة وليس بإمام في الحديث ، وكان مالك إماماً فيهما جميعاً . وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة إنه : كان صاحب حديث وصاحب سنة » ، دليل آخر فاسد يسوقه جولد تسيهر في معرض الدفاع عن

---

(16) الشوكاني : نيل الأوطار 327/5 .

(17) صدر الشريعة : التوضيح على التنقيح 253/2 المطبعة الخيرية 1322 هـ .

(18) الحازمي : الاعتبار في الناسخ والمنسوخ ص 11 - 23 تعليق راتب حاكمي ط/ 1 ، حمص ، 1966 .

وجهة نظره وهي أنّ السنّة شيء والحديث شيء آخر . والحقيقة إن هذا الرجل لا يفهم ما يقرأ وإليك بيان هذه الشبهة :

الخبر نقله الزرقاني في شرحه على الموطأ[19] ، وفيه يميّز ابن مهدي عبد الرحمن أبو سعيد البصري (ت 198 هـ) بين الأئمة الثلاثة المذكورين ، وهو ابن مهدي لا ابن المهديّ كما توهم جولد تسيهر .

والمعنى الذي يريده ابن مهدي من أن سفيان الثوري كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة أيّ أنه كان محدثاً غير فقيه ، وهذا هو المعروف من حال الثوري الذي كان يعد أمير المؤمنين في علم الحديث[20] . وكذلك الأوزاعي ، فالمشهور عنه كونه فقيهاً صاحب مذهب . قال الذهبي : « كان أهل الشام ثم أهل الأندلس على مذهب الأوزاعي مدة من الدهر ، ثم فَنِيَ العارفون به وبقي منه ما يوجد في كتب الخلاف »[21] ، وكان من أهل الرواية ، وقد روى عنه خلق كثير ، ولم يبلغ درجة الإمامة في الحديث كأحمد والثوري والبخاري وغيرهم وهو المقصود من كلام ابن مهدي . وأمّا قوله إن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً » ، فذلك هو المشهور من حال الإمام مالك رضي الله عنه فقد كان إماماً فقيهاً صاحب مدرسة فقهية كبيرة مشهورة يتمذهب بفقهه خلق كثير ، وفضلاً عن ذلك فهو إمام في الحديث لا يجارى ، وقد شُهِد له بذلك[22] . يقول الإمام الذهبي : « وقد اتفق لمالك مناقب ما علمتها اجتمعت لغيره ، إحداها : طول العمر ، وثانيتها : الذهن الثاقب والفهم وسعة العلم ، وثالتها : إتفاق الأئمة على أنّه حجة صحيح الرواية ، ورابعتها : تجمعهم على دينه وعدالته واتباعه السنن ، وخامستها : تقدمه في الفقه والفتوى وصحة قواعده »[23] .

وخلاصة الكلام في هذا المقام أن جولد تسيهر لا يريد أن يسوي بين الحديث والسنة ، باذلاً في ذلك ما وسعه في التقاط عبارات وجمل ظاهرها أن الحديث والسنة متغايران فيحسب أن تلك تنفع شواهد على صحة دعواه ، وهي في الواقع لا تنفع إلاّ

---

(19) الزرقاني : شرح الموطأ 4/1 القاهرة 1310 هـ .
(20) الذهبي : تذكرة الحفاظ 203/1 - 207 ط/ 3 حيدر آباد 1376 هـ .
(21) المصدر السابق 182/1 .
(22) المصدر السابق 207/1 - 212 .
(23) المصدر السابق 212/1 .

أن تكون شاهداً على فساد فهمه وسوء مراميه . وكأنه يريد بهذا التفريق أنّ السنة هي ما وضعه المسلمون من قواعد ابتدعوها ألزموا بها أنفسهم وجعلوها في مصاف القرآن والحديث النبوي وهي لا تتعدى كونها ابتكاراً واختلافاً ليس لها رصيد من الأدلة الشرعية ، وبصنيعه هذا يشكك في السنّة باعتبارها مصدراً تشريعياً له أكبر الأثر في الفقه الإسلامي .

(7)

يقول جولد تسيهر : « وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوقيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم ، والمفهوم الاسلامي للسنة عبارة مُعَدَّلة من الآراء العربية القديمة ، لذلك يقول النبي : لتتبَعُنّ سنن من كان قبلكم . . . » .

* * *

طاعة المسلمين للسنة لا تماثل طاعة عرب الجاهلية لسنن أسلافهم من وجهين :

الأول : طاعة المسلمين للسنة هي طاعة للرسول الكريم لقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ﴾[24] . قال الشاطبي : « والرد الى الله هو الردّ إلى الكتاب ، والردّ إلى الرسول هو الردّ إلى سنته بعد موته »[25] ، وقال تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة ﴾[26] وقال : ﴿ ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾[27] ، وقال : ﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾[28] .

الثاني : طاعة عرب الجاهلية لسنن أسلافهم هي طاعة تقتضيها طبيعة الانتماء للأسلاف بصرف النظر عن كونها سنن حق أو باطل . ولذلك عكفوا على عبادة الأوثان لأنهم وجدوا آباءهم لها عابدين ، فيقصّ تبارك وتعالى خبرهم في كتابه

---

(24) النساء / 59 .

(25) الشاطبي : الموافقات 14/4 بتعليق عبد الله دراز ، دار المعرفة ط/ 2 بيروت 1975 م .

(26) النور/63 .

(27) النساء / 80 .

(28) الحشر / 7 .

العزيز : ﴿ قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ﴾[29] . ﴿ قالوا : بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ﴾[30] ، ﴿ قالوا بل نتّبع ما وجدنا عليه آباءنا ﴾[31] ، ﴿ بل قالوا إنّا وجدنا آباءنا على أمة وإنّا على آثارهم مهتدون ﴾[2] .

ومن هنا يظهر لك فساد قول جولد تسيهر إن طاعة المسلمين للسنة الجديدة كانت بنفس الطريقة التي كان يتّبعها الجاهليون في طاعة سنن أسلافهم ، وهو يرمي بذلك إلى أن توقير المسلمين للسنة وتعظيمها هو نوع من التعصب ، ويشبه صنيعهم في ذلك صنيع الجاهليين الذين يتعصبون لسنن أجدادهم بشكل مقيت ، ولا يحقّ لهم مخالفة تلك السنن ولا الخروج عليها قيد شبر وإلاّ كان فعلهم ذلك هو الجحود بعينه . وفاته أن التعصب للحق غير التعصب للباطل . وقوله : « والمفهوم الإسلامي للسنة عبارة معدّلة من الآراء العربية القديمة » فساده أظهر . وهو ـ فضلاً عن غرابة هذا الكلام لم يحسن أن يدلّل عليه . ولعلّه يريد أنّ الإسلام أبقى على بعض الأمور التي تعارف عليها العرب قبله بعد أن نظمها لهم ، وهو ما يفتأ يذكره المستشرقون . فهذا جوستاف لوبون يقول في (حضارة العرب) : « ومثل ذلك شأن محمد الذي عرف كيف يختار من نظم العرب القديمة ما كان يبدو أقومها ، فدعمها بنفوذه الديني ، ولكن شريعة محمد لم تنسخ جميع العادات التي قامت مقامها »[33] . وتلك الأعراف أو العادات التي أبقى عليها الإسلام محدّدة تماماً ، وهي لا تبلغ عشر معشار التشريعات الإسلامية ، وهي مع ذلك لم يُبْقِ الإسلام عليها إلاّ بشرط ، وهو ألاّ تخالف دليلاً شرعياً ولا قاعدة من قواعده الأساسية . يقول صاحب كتاب (أصول الفقه الإسلامي) : « ولهذا وجدنا الشارع الحكيم يقرّ الكثير من الأمور التي تعارفها العرب قبل الإسلام بعد أن نظمها لهم ، كالبيع والرهن والإجارة والسلم والقسامة ، والزواج ومراعاة الكفاءة بين الزوجين ، وفرض الديّة على عاقلة القاتل ، وبناء الإرث والولاية في الزواج على العصبة ، ولا يلغى منها إلاّ الفاسد والضار الذي لا يصلح للبقاء كالربا والميسر ووأد البنات وحرمان النساء من الميراث »[34] .

---

(29) الأنبياء / 53 .

(30) الشعراء/ 74 .

(31) لقمان/ 21 .

(32) الزخرف/ 22 .

(33) لوبون : حضارة العرب ص 382 ترجمة عادل زعيتر ط/ 4 مطبعة البابي الحلبي .

(34) زكي الدين شعبان : أصول الفقه الاسلامي ص 193 منشورات جامعة قار يونس بنغازي 1979 .

وأمّا استدلاله بقوله ﷺ : « لتتبعنّ سنن من كان قبلكم . . . » فينبىء بسوء فهمه لأن في الحديث اخباراً منه ﷺ بما ستكون عليه حال أمته من مضاهاة اليهود والنصارى والتشبه بهم ، واللام في (لتتبعنَّ) للتأكيد . والحديث يقتضي مخالفة المشركين والنهي عن التشبه بهم . يقول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم) : « . . . فأخبر أنه سيكون في أمته مضاهاة لليهود والنصارى وهم أهل الكتاب ، ومضاهاة لفارس والروم وهم الأعاجم . وقد كان ﷺ ينهي عن التشبه بهؤلاء وهؤلاء وليس هذا إخباراً عن جميع الأمة بل قد تواتر عنه أنه قال : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق حتى تقوم الساعة » ، وأخبر ﷺ : « أن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة » و« أن الله لا يزال يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعته » فعلم بخبره المصدق أن لا بدّ أن يكون في أمته قوم متمسكون بهديه الذي هو دين الإسلام محضاً ، وقوم منحرفون إلى شعبة من شعب دين اليهود أو إلى شعبة من شعب دين النصارى ، وإن كان الرجل لا يكفر بهذا الانحراف ، بل قد لا ينسق أيضاً ، بل قد يكون الانحراف كفراً ، وقد يكون فِسْقاً وقد يكون سيئة وقد يكون خطأً . وهذا الانحراف أمر تتقاضاه الطباع ، ويزينه الشيطان »[35] .

فها أنت ترى ـ يرحمك الله ـ فساد استدلاله إذ ليس في الحديث ما يستدلّ به على ما قال ، وهكذا شأن هؤلاء القوم دائماً يلقون الكلام على عواهنه وقلّما يدلّلون عليه ، وإذا استدلوا جاءوك بدليل فاسد .

(8)

يقول جولد تسيهر : « والمقصود حقيقةً بالحدث البدعة السياسية ، أي الانشقاق السياسي » .

* *

وهذا قول غير منضبط ،ووجه بطلانه أن البدعة في الإصطلاح ـ وكما سنرى فيما بعد ـ هي : « طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه ـ ذكر ذلك الشاطبي في (الاعتصام)» ، وقصرها على البدعة السياسية خطأ ظاهر ، ولكونها طريقة في الدين مخترعة ، أي ليس لها أصول شرعية ،

(35) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص 6 . تحقيق حامد الفقي ط/ 2 مطبعة السنة المحمدية 1950 .

تشمل كل ضروب الحدث في الدين من عبادات وغيرها وتمس كل أشكال النظم الإسلامية من سياسة واقتصاد واجتماع واخلاق ، لأن الأصل في كلّ هذه المسائل الأدلة الشرعية .

والأعجب من كلّ هذا أن صاحبنا لم يجهل ذلك ، فقال بعد بضعة أسطر :

« وفي الواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنى الابتداع في العبادة » فها أنت ترى كيف أن آخر كلامه يهدم أوَّله ، وهكذا يضيع القارىء بين قوله تارة : « والمقصود حقيقته) وقوله تارة أخرى : (وفي الواقع)، وكأن الحقيقة والواقع ضرتان لا تجتمعان .

وكلّ ما يريد أن يصل إليه هو أنه نتيجة للخلاف السياسي الذي بذرت بذوره وضعت هذه الأحاديث حسماً لفوضى قد تحدث .

(9)

يقول : « وطبقاً لهذا القول حرّم النبي المدينة فلا يقطع شجرها ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله والملائكة والناس اجمعون » ويشير في هامش كتابه عند قوله هذا إلى رواية البخاري (كتاب الأعتصام ، وإثم من آوى محدثاً) ، ثم يخلص في متن كتابه إلى أن عبارة (ومن آوى محدثاً) قبل اللعن عبارة مقحمة فكأنه يريد أن يبين أن اليد عبثت بالحديث أو هو من قبيل الأضطراب في الرواية .

* *

ليأذن لي القارىء الكريم أن أقف به هنا هنيهة لأذكره بمسألة حديثية غابت عن جولد تسيهر كما أن جهل الكثيرين بها ـ ممن ليسوا بدراية بهذا العلم الشريف ـ أوقعهم في خطأ جسيم . وهذه المسألة هي : زيادة الثقات . ومذهب الجمهور من الفقهاء وأهل الحديث قبول زيادة الثقة ، حكاه الخطيب البغدادي في (الكفاية)[36] . وقد قسم ابن الصلاح ما ينفرد به الثقة إلى ثلاثة أقسام : [37] .

(1) أن يقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات فهذا حكمه الردّ وهو الشاذ .

(2) أن لا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره كالحديث الذي تفرد

---

(36) الخطيب البغدادي : الكفاية في أصول الرواية ص 425 حيدر آباد الدكن 1357 هـ .

(37) ابن الصلاح : المقدمة ص 112 تحقيق عبد الرحمن عثمان ، المكتبة السلفية بالمدينة ط/ 1 ، 1969 .

برواية جملته ثقة ولا تعرّض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً فهذا مقبول .

(3) ما يقع بين هاتين المرتبتين مثل زيادة لفظ في حديث لم يذكرها سائر من رواه .

والحديث الذي نحن بصدده أخرجه البخاري في موضعين من صحيحه :

الأول : جاء في كتاب الأعتصام ، باب إثم من آوى محدثاً : « حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا عبد الواحد حدثنا عاصم قال : قلت لأنس : أحرّم رسول الله ﷺ المدينة ؟ قال : نعم ما بين كذا إلى كذا لا يقطع شجرها ، من أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين قال عاصم : فأخبرني موسى بن أنس أنه قال : أو آوى محدثاً » .

الثاني : جاء في كتاب فضائل المدينة ، باب حرم المدينة : « حدثنا أبو النعمان قال حدثنا ثابت بن يزيد قال : حدثنا عاصم أبو عبد الرحمن الأحول عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : المدينة حرم من كذا إلى كذا ، لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث ، من أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » .

وحديث أنس هذا أخرجه مسلم في (كتاب المناسك) .

يقول البدر العيني في (عمدة القارىء)[38] : « وهذه الزيادة ـ يعني قوله : أو آوى محدثاً ـ صحيحة إلّا أن عاصماً لم يسمعها من أنس) كما أنه لهذه الزيادة ما جاء في خطبة علي بن أبي طالب التي ذكرها جولد تسيهر بعد ذلك .

(10)

جاء في خطبة علي بن أبي طالب التي أوردها جولد تسيهر : « المدينة حَرَمٌ ما بين عير إلى كذا » . ثم يشير في الهامش رقم (69) إلى أن ثمة رواية أخرى فيها : المدينة حرم ما بين عير وثور وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حيّر المفسرين مما جعلهم يؤ ولون ذكره في الحديث .

* *

وخطبة علي بن أبي طالب هذه أخرجها الشيخان وغيرهما ، ورواية مسلم هي

(38) العيني : عمدة القارىء 228/10 .

التي جاء فيها : المدينة حرم ما بين عير وثور . وأمّا رواية البخاري ففيها : المدينة حرم ما بين عير إلى كذا .

ولا أنكر أن ذكر جبل (ثور) هنا حيّر العلماء . يقول العيني في عمدة القارىء نقلاً عن ابن المنير : « والظاهر أن البخاري اسقطها عمداً لأن أهل المدينة ينكرون أن يكون بها جبل يسمى ثوراً وإنما ثور بمكة فلما تحقق عند البخاري أنه وهم اسقطه ، وذكر بقية الحديث وهو مقيّد يعني بقوله « من عير إلى كذا » إذ البداءة يتعلق بها حكم فلا يترك لإشكال سنح في حكم النهاية » . انتهى . وقد أنكر مصعب الزهري وغيره هاتين الكلمتين أعني عيراً وثوراً وقالوا : ليس بالمدينة عير ولا ثور . وقال مصعب : عير بمكة . ومنهم من ترك مكانه بياضاً إذ اعتقدوا الخطأ في ذكره وقال أبو عبيد : كان الحديث من عير إلى أحد . (قلت): اتفقت روايات البخاري كلها على إبهام الثاني ووقع عند مسلم إلى (ثور). وقال عياض : لا معنى لأنكار عير بالمدينة فإنه معروف . وفي المحكم والمثلث : عير إسم جبل بقرب المدينة معروف »[39].

وهذه الحيرة التي وقع فيها أهل الحديث والتي حسب جولد تسيهر أنها مطيّة للطعن من الحديث وإن لم يصرح بذلك ، تدل في حقيقة الأمر على عظم اهتمام أهل الحديث ودقة نظرهم وكثرة تحريهم ، ولولاهم لما كان لمثل جولد تسيهر أن ينتبه إلى ذلك ، ثم إن البخاري بأسقاطه كلمة (ثور واستبدال لفظة كذا بها حرص على الدراية ، وبذكر مسلم لها حرص على الرواية ، لأنها هكذا وردت ، وقد شاركه في روايتها غيره من أصحاب السنن كأبي داود في سننه (كتاب المناسك ، باب حرم المدينة) فهو رضي الله عنه لم يشأ حذف هذه اللفظة لمجرد أنه لم يعلم بوجود جبل في المدينة اسمه جبل (ثور) غير المشهور بمكة . ثم إنّ هنالك جبلاً في المدينة اسمه جبل ثور بالفعل .

يقول الفيروز آبادي في قاموسه : « وثور جبل بالمدينة ، ومنه الحديث الصحيح « المدينة حرم ما بين عير إلى ثور » وأمّا قول أبي عبيد بن سلام وغيره من الأكابر الأعلام : إنّ هذا تصحيف والصواب إلى أحد ، لأن ثوراً إنّما هو بمكة ، فغير جيّد ، لما أخبرني الشجاع البعليّ الشيخ الزاهد عن الحافظ أبي محمد عبد السلام البصري : أنّ حذاء ، أحد جانحاً إلى ورائه جبلاً صغيراً يقال له : ثور ، وتكرر سؤالي عنه

(39) المصدر السابق والصفحة والجزء .

طوائف من العرب العارفين بتلك الأرض فكلّ اخبرني أنّ اسمه ثور . ولما كتب إليّ الشيخ عفيف الدين المطرّي عن والده الحافظ الثقة قال : إنّ خلف أحد عن شماليه جبلاً صغيراً مدوّراً يسمى ثوراً يعرفه أهل المدينة خلفاً عن سلف »[40] .

(11)

جاء في الهامش رقم (68) : « وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدينة في الصحيفة » وقد أحال جولد تسيهر على سنن الدارمي .

* *

وهو يعني هنا الصحيفة التي جاء ذكرها في خطبة علي رضي الله عنه التي رواها إبراهيم التيمي عن أبيه ، وقد سبق ورودها كاملةً في ترجمة المتن ، إلاّ أنّ صاحبنا كعادته لا يتحرى الدقة والصواب . فما أخرجه الدارمي في سننه (كتاب الديّات ، باب لا يقتل المسلم بالكافر) جاء فيه : عن أبي جحيفة قال « قلت لعلي : يا أمير المؤمنين هل علمت شيئاً من الوحي إلاّ ما في كتاب الله ؟ قال : لا ، والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما اعلمه إلاّ فهماً يعطيه الله لرجل في القرآن ، وما في هذه الصحيفة . قلت : وما في الصحيفة ؟ قال : العقل وفكان الأسير وأن لا يقتل مسلم بمشرك ». وخبر أبي جحيفة هذا أخرجه البخاري في صحيحه مرتين . مرة في (الكتاب العلم ، باب كتابة العلم) ومرة أخرى في (كتاب الجهاد ، باب فكان الأسير)، وأخرجه الترمذي في سننه (كتاب الديّات ، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر)، والنسائي في (كتاب القسامة ، باب سقوط القود من المسلم للكافر) وابن ماجة (كتاب الديّات ، باب لا يقتل مسلم بكافر) وثمة فرق بين رواية أبي جحيفة ورواية إبراهيم التيمي . فالأولى يسأل فيها أبو جحيفة عليّاً رضي الله عنه ، والثانية يذكر فيها إبراهيم التيمي عن أبيه خطبةً لعلي ، ومحتوى الصحيفة في كلتا الروايتين واحد ، وإن جاء في جواب علي لأبي جحيفة مختصراً ، فحسب جولد تسيهر أن عدم ذكر المدينة في خبر أبي جحيفة يدفعه للطعن في كلتا الروايتين ، وهو واهمٌ في حسبانه هذا إذ فاته أن الراوي قد يكتفي بذكر بعض الحديث الطويل . وللخطيب البغدادي في اختصار الرواية كلام مفيد انقله بإيجاز :[41] .

---

(40) الفيروز آبادي : القاموس المحيط . مادة (ثور) .

(41) الخطيب البغدادي : الكفاية ص 190 .

بروايته على وجهه فإنه يجب نقله على تمامه ويحرم حذفه .

(2) إذا كان المتروك من الخبر متضمناً لعبارة أخرى وأمراً لا تعلّق له بما رواه وليس شرطاً فيه جاز للمحدث رواية الحديث على النقصان وحذف بعضه ، وقام ذلك مقام خبرين متضمنين عبارتين منفصلتين لا تعلّق لأحدهما بالأخرى .

(3) يجوز للمحدّث أن يرويه ناقصاً لمن كان قد رواه له من قبل تاماً إذا غلب على ظنّه أنّه حافظ له بتمامه وذاكر له . فأمّا إن خاف نسيانه والتباس الأمر عليه لم يجز أن يرويه له إلاّ كاملاً . وكذا إن رواه مرةً تامّاً ومرةً ناقصاً وخاف أن يتهم بأنه زاد في الخبر ما لم يسمعه ، أو أنه نسي في الثاني لقلة ضبطه وكثرة غلطه وجب عليه أن ينفي هذه الظنّة عن نفسه .

(4) وإن كان النقصان من الحديث شيئاً لا يتغيّر به المعنى كحذف بعض الحروف والألفاظ والراوي عالمٌ واعٍ محصّل لما يغيّر المعنى ومالا يغيّره من الزيادة والنقصان ، فإن ذلك سائغ له على قول مَنْ أجاز الرواية على المعنى دون مَنْ لم يجز ذلك .

فها أنت ترى ـ يرحمك الله ـ كيف أنّ المحدثين ضبطوا هذه المسألة ولم يتركوها كيفما اتفق كما قد يظن من لا شأن له بهذا العلم .

والذي يوضح هذا في موقفنا هنا ما أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الديّات ، باب إيقاد المسلم بالكافر) عن قيس بن عباد قال : انطلقت أنا والأشتر إلى عليّ عليه السلام ، فقلنا : « هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئاً لم يعهده إلى الناس عامّة ؟ قال : لا إلاّ ما في كتابي هذا . قال مسدد : قال : فأخرج كتاباً ، وقال أحمد : كتاباً من قراب سيفه ، فإذا فيه : « المؤمنون تكافأ دماؤهم ، وهم يدٌ على مَن سِواهم ، ويسعى بذمتهم أدناهم ، ألا لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده ، من أحدث حدثاً فعلى نفسه ، ومن أحدث حدثاً أو آوى محدثاً ، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » . يقول جولد تسيهر : « إنّ سلطان السنة باعتبارها مبدأ فعالاً في حياة المسلم قديم قدم الاسلام ، وفي نهاية القرن الأول وضعت القاعدة التي تقول بأن : « السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاضٍ على السنة »، وفضلاً عن ذلك ، فإن مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلى إستنتاج أنّ

السلطة الممنوحة للسنة ـ مع الأخذ في الاعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن . . »

* *

لسان حال هذا الرجل يقول : إن السنة غُلِّبَتْ على القرآن لهوى في نفوس المتعصبين ، وفي ذلك خلق لمجال خصب يرتع فيه الوضّاعون . فالظاهر أنّ صاحبنا فهم من قولهم : السنة قاضية على القرآن هو تغليب للسنة وتقديمها على القرآن . وليس الموضوع كما حسب .

وتزايد الأهتمام بالسنة يقابله اهتمام مماثل بمصادر التشريع الأخرى ، وهذا طبيعي حدوثه حتى في العلوم ، فهي تبدأ بسيطة ثم تنظم وتوضع في أصول وقواعد ، كذلك السنة ، ابتداءً من جمعها وتدوينها وانتهاءً بأستنباط الأحكام الشرعية منها باعتبارها مصدراً مهماً من مصادر التشريع .

يقول السيوطي في (مفتاح الجنة في الأحتجاج بالسنة): « وأخرج ـ أيّ البيهقي ـ عن مكحول قال : القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن . أخرجه سعيد بن منصور . وأخرج عن يحيى بن أبي كثير قال :- السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب قاضياً على السنة . أخرجه الدارمي وسعيد بن منصور . قال البيهقي : ومعنى ذلك أنّ السنة مع الكتاب أقيمت مقام البيان عن الله كما قال الله :

﴿ وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم ﴾ لا أنّ شيئاً من السنن يخالف الكتاب . قلت : والحاصل أنّ معنى احتياج القرآن إلى السنة أنها مبيّنة له ومفصّلة لمجملاته ، لأنّ فيه لو جازته كنوزاً تحتاج إلى من يعرف خفايا خباياها فيبرزها وذلك هو المنزّل عليه ﷺ ، وهو معنى كون السنة قاضية عليه ، وليس القرآن مبيّناً للسنة ولا قاضياً عليها لأنها بيّنة بنفسها إذا لم تصل إلى حدّ القرآن في الإعجاز لأنها شرح له ، وشأن الشرح أن يكون أوضح وأبين وأبسط من المشروح »[42] .

ويقول الشاطبي في (الموافقات): « إنّ قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه وإطراح الكتاب . . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبيّنة له »[43] .

---

(42) السيوطي : مفتاح الجنة ص 43 - 44 ، ط/ 3 ، منشورات الجامعة الاسلامية بالمدينة 1979 .
(43) الشاطبي : الموافقات 10/4 .

وتزايد الأهتمام بالسنة لأنها نصّت على أحكام كثيرة لم ترد في القرآن . قال الشاطبي : « إن الأستقراء دلّ على أنّ في السنة أشياء لا تحصى كثرة ، لم ينصّ عليها في القرآن ، كتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحمر الأهلية ، وكلّ ذي ناب من السباع ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر »[44]. وبهذا يتضح أن الاهتمام المتزايد بالسنة لم يكن عبثاً وكيفما اتفق ، وإنما لأسباب أظهرناها .

(13)

يقول جولد تسيهر : « وقول مكحول (ت 112هـ) يبيّن أن حرية الأختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة . وفي حديث أنّ النبي قال لرجل لم يكن قادراً على أن يَمْهَر زوجه : « التمس ولو خاتماً من حديد » . لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين ، وإن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن يكفي لكي يكون مهراً . ويصرّح مكحول دون تردد بأنّ حكم الرسول لا يمكن بأية حال أن يكون قاعدة مقبولة على وجه العموم . والشأن نفسه عند الزهري (ت 124هـ) الذي يصرّح في حرية بأن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتصل بأحكام الصوم ، ولا يمكن أن يؤخذ كسابقة بل يؤخذ على أنه خصيصة للرسول . وهذا الأمر جعل العلماء يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوس نحو السنة أو الولع بها الذي بلغ درجة السخف » .

* *

الخبران اللذان أشار اليهما جولد تسيهر ليس فيهما ما يشير إلى هوس المسلمين نحو السنة لدرجة السخف كما يدّعي ، وليس فيهما ما يستغله العلماء فيما بعد لضبط هذا الهوس ، وما الهوس الاّ في عقل صاحبنا ، فهو لا يفتأ يبحث عن كلّ ما يمكن استغلاله للطعن في السنة النبوية ، وليته أفلح ولو مرة واحدة .

فأمّا الخبر الأول الذي أشار إليه فهو في سنن أبي داود كما قال في الهامش ، وهو فضلاً عن ذلك مخرّج في الصحيحين (البخاري : كتاب فضائل القرآن ، باب القراءة عن ظهر قلب) و(مسلم : كتاب النكاح ، باب الصداق)، وأمّا تصريح

(44) المصدر السابق 16/4 .

مكحول الذي اعتمد عليه وهو قوله : « ليس ذلك لأحد بعد رسول الله » فلا يوجد إلّا عند أبي داود .

وهذا من فقه مكحول وهو تابعي يؤخذ من قوله ويردّ عليه . يقول الشوكاني : « والحديث - أي حديث سهل المذكور - يدلّ على جواز المنفعة صداقاً ولو كانت تعليم القرآن » .

والخبر الثاني نقله جولد تسيهر من سنن أبي داود ، كما أشار إلى ذلك ، وأصل الخبر مخرّج في الصحيحين أيضاً (البخاري : كتاب الصوم ، باب المجامع في رمضان) و(مسلم : كتاب الصيام ، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان) وليس فيهما تصريح الزهري الذي ذكره هذا المستشرق ، لذلك فإنني انقل الخبر وزيادة الزهري من سنن أبي داود :

« عن أبي هريرة قال : أتى رجل النبي ﷺ فقال : هلكت : فقال : ما شأنك ؟ قال : وقعت على إمرأتي في رمضان ، قال : فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا . قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكيناً ؟ قال : لا . قال : اجلس . فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر . فقال : تصدّق به . فقال : يا رسول الله ، ما بين لا بيتها أهل بيت أفقر منّا ، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت ثناياه . قال : فأطعمه إياهم » وقال أبو داود : « حدثنا الحسن بن علي ، ثنا عبد الرزاق ، أخبرنا معمر ، عن الزهري بهذا الحديث بمعناه ، زاد الزهري : وإنما كان هذا رخصة له خاصة ، فلو أن رجلاً فعل ذلك اليوم لم يكن له بدّ من التكفير » .

وهذا يقال فيه ما قيل في رأي مكحول ، والموضوع من موضوعات الخلاف بين الفقهاء يرجع اليه في الكتب التي تعنى بهذا الشأن . والعبارة التي نقلها جولد تسيهر عن الزهري - في الترجمة الأنجليزية - محرفة عن العبارة كما هي في الأصل المنقول عنه .

فهل من الهوس أن يعمل المسلمون بمثل هذه السنن حتى يراه جولد تسيهر ذريعة للعلماء المسلمين تدفع لضبط هذا الهوس وكبح جماعة ؟ وهل في هذين الأثرين اللذين نقلهما ما يخدم غرضه ؟!

(14)

يعرّف جولد تسيهر السنة المتواترة بأنها : « السنة المتميّزة بسلسلة متصلة من الرواة »

* *

وهذا تعريف إسميّ كما يقول المناطقة ، والتعريف من أخطر المباحث التي تجري فيها المناظرة ، وهو موطن من مواطن الخطأ . والتعريف الذي جاء به هنا تعريف فاسد ، وقبل أن نعرض لفساده هنالك خطوة يجب أن نخطوها ، وهي أول خطوة تقع في ترتيب المناظرة في التعريف ، مفادها : هل نقل صاحب التعريف تعريفه الذي ذكره أم جاء به من عنده ؟

فإن كان ناقلاً ولم يلتزم صحته لم تجز لنا مناقشته ، وإنما لنا مطالبته بتصحيح النقل . فإذا جاء بالمصدر الذي نقل عنه فقد أدّى ما عليه .

وجولد تسيهر لم يشر إلى أن تعريفه منقول ، والذي يؤكد هذا أن تعريف المتواتر عند أهل الحديث وهم أصحاب هذا الشأن مغاير تماماً لما ذكر - كما سنرى بعد - فبقي بعد ذلك أنه جاء بهذا التعريف من عنده ، وإذا تحقق هذا لم يبق لنا إلاّ مناقشته في شروط صحة التعريف ، وهي أربعة كما هو مشهور :

(1)أن يكون جامعاً لكل فرد من أفراد المعرّف لئلا يتوهم أن بعض أفراد المعرّف ليست منه .

(2) أن يكون مانعاً من دخول فرد من غير المعرّف فيه .

(3) الاّ يستلزم المجال : كالدور والتسلسل واجتماع النقيضين

(4) أن يكون التعريف أجلى من المعرَّف ليكون أوضح وأيسر عند العقل ؛ وليكون ذلك موصّلاً إلى الغرض المقصود من التعريف ؛ وهو ايضاح المعرَّف للسامع وها أنت ترى أنه لم يأت بثلاثة من هذه الشروط وهي : الأول والثاني والرابع . فأمّا الأول لأن المتواتر - بتعريفه عند أهل الحدث - لن يندرج ألبتة تحت هذا التعريف وأمّا الثاني فلأن هذا التعريف لا يمنع أخبار الآحاد المتصلة كالصحيح والحسن من الدخول فيه ، وأمّا الثالث فلأنه لم يحقق المقصود منه ، ولأنه ليس بأوضح من المعرّف .

وتحرير المراد من التعريف ليس لصاحبنا فيه نصيب ؛ لسلبنا إياه ثلاثة شروط

من شروط الصحة اللهم إلاّ إذا أراد تحرير المراد من المذهب الذي بني عليه تعريفه ونحن لا نقره إن وجد ، كيف وهو غير موجود .

واليك تعريف المتواتر في الاصطلاح :

المتواتر عند الأصوليين[45] : هو (خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره) ، فلفظة (خبر) كالجنس للمتواتر والآحاد ، و(جماعة) احتراز عن خبر الواحد ، و(مفيد للعلم) احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم فإنه لا يكون متواتراً ، و(بنفسه) احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل ، أو دَلّ قول الصادق على صدقهم ، و(بمخبره) احتراز عن خبر جماعة أفاد العلم بخبرهم لا بمخبره فإنه لا يسمّى متواتراً .

والمتواتر عند المحدثين[46] : هو (ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورةً ، بأن يكونوا جماعة لا يمكن تواطؤهم على الكذب ، عن مثلهم من أوّله إلى آخره) أو هو (ما رواه عن استناد إلى الحس دون العقل المصرف عدد أحالت العادة تواطؤهم على الكذب فقط ، أو رووه عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء ومستند رواية منتهاهم الحسُّ أيضاً) . وشروط التواتر في التعاريف المذكورة يمكن تلخيصها فيما يلي :

1 ـ أن يكونوا قد انتهوا في الكثرة إلى حَدٍّ يمنع معه تواطؤهم على الكذب .

2 ـ أن يكونوا عالمين بما أخبروا به لا ظانين .

3 ـ أن يكون علمهم مستنداً إلى الحس ، لا إلى دليل العقل .

4 ـ أن يستوى طرفاً الخبر ووسطه في هذه الشروط .

هذا هو تعريف التواتر في الاصطلاح وشروطه ، فانظر مقدار بعد جولدتسيهر عن ذلك .

ويقول هذا المستشرق :

« ومما تجدر ملاحظته عموماً أنّ رفع السنة إلى مكانة تستوي فيها مع القرآن في

---

(45) الآمدي : الأحكام .

(46) انظر ، القاسمي : قواعد التحديث ص 146 .

انظر كذلك : الجزائري : توجيه النظر ص 33 ط/ 1 المطبعة الجمالية 1328 هـ والتهانوي : قواعد في علوم الحديث ص 31 . تحقيق أبو غدة ط/ 3 ، حلب 1972 .

التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال ، فكلّ ما حكم به النبي في أمور دينية ـ وهو ما يعرف في المصطلح الشرعي بسنن الهدى ـ هو حكم بأمر الله ، أوُحي اليه كما لو أنّه القرآن ، أو كما يبدو للمؤمنين أنَّ جبريل نزل به من عند الله .

وهذا المصدر الإلْهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبوية لم يؤخذ بالتسليم في العهود الأولى ، ودليل ذلك قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « إعلم ما تقول » .

. . . إلاّ أن هذه الشكوك تبددت مع تطور فكرة ألوهية الحديث في القرنين الثاني والثالث . وفي منتصف القرن الثاني حسم محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكام السنة تنسخ أحكام القرآن بقوله : « ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تقبلها العلماء بالقبول جائز » ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنّة ، ويقدّم لذلك الأسباب » .

وهنا عدة مسائل تحتاج إلى بيان :

أولاً : القول بأنّ السنة وحي من الله ، وأقل مرتبة من القرآن ، صرّح به القرآن نفسه ولم يختلقه المسلمون كما يريد جولدتسيهر أن يوهمنا ، لقوله تعالى :

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ (الحشر / 7) و(ما) هنا من صيغ العموم ، والآية وإن نزلت في حادثة خاصة إلاّ أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مشهور عند الأصوليين .

ولقوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحي يوحى ﴾ (النجم / 3) ويفهم من ذلك أن السنة النبوية كالوحي المنزّل في الاستدلال ، ذكر ذلك أغلب المفسرين .

ولقوله تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ﴾ (آل عمران / 31) ، وقوله تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ (الأحزاب / 36) . نزلت هذه الآية في تزويجه ﷺ زينباً من زيد بن حارثة . وقد عصت زينب أمر الرسول لها بنكاحه أولَ الأمر ، ثم استجابت طاعة لأمر الرسول بعد نزول هذه الآية .

ولقوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ (النور / 63) .

ولقوله تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ (الأحزاب / 21) والتأسي يكون في الفعل والترك . فأمّا التأسي بفعل الغير فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله ، وأمّا التأسي في الترك : فهو ترك مثل ما ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أن ترك ولا يخفي وجه ما فيه من القيود .

وأمّا المخالفة فتكون في القول والفعل . فالمخالفة في القول : ترك امتثال ما اقتضاه القول . وأمّا المخالفة في الفعل : فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير مع وجوبه .

والكلام عن شروط التأسي والمخالفة والمتابعة مبسوط في كتاب (الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي . لمن أراد التوسع .

ولقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ (النساء / 59) ولا معنى لطاعة الرسول هنا إلا طاعة أقواله وأفعاله وتقريراته وهي مجموع سنته ولو كان المقصود بطاعة الرسول طاعة الله لما كان لهذا العطف معنى ولكان ضرباً من التكرار .

ولقوله تعالى : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (النساء / 65) .

ثانياً : قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « اعلم ما تقول » لا يعني أن عمر لم يسلّم بأن السنة شكل من أشكال الوحي ألبتة ، وهو ما أراد أن يوهمنا به هذا المستشرق . والحديث سبق تخريجه في الهامش رقم (104) من النصّ المترجم . والأمر من عمر ظاهره أنه طلب من عروة أن يتثبت في قوله ، وقد جاء في (المنهل العذب المورود في شرح سنن أبي داود) لمحمود خطاب السبكي : « قال الرافعي لاَ يحمل مثله على الاتهام ولكن المقصود الاحتياط والاستثبات ، ليتذكر الراوي ويجتنب ما عساه يعرض له من نسيان أو غلط » . انتهى فهو تنبيه من عمر لعروة ليتحقق ما يقول وكأنه استبعاد لأخبار عروة بنزول جبريل بدون الأسناد فأغلظ عليه في ذلك مع عظم جلالته ، إشارة إلى مزيد الاحتياط في الرواية لئلا يقع في محذور الكذب على رسول الله ﷺ ، وإن لم يتعمده ، فلما أسند عروة الحديث إلى بشير قنع به عمر [47] .

---

(47) السبكي : المنهل العذب المورود 291/3 ط/ 1 ، مطبعة الاستقامة 1351 هـ .

ولعلّ عمر أنكر ذلك من عروة لأنه لم يبلغه الخبر ، ومن لم يبلغه الخبر لم يكلّف به .

ثالثاً : قوله : « ولم الشافعي هذا الرأي . . » يشعر بأن الشافعي لا يرى نسخ القرآن بالسنة . وليس الأمر كذلك . ولو نقل كلام الشافعي برمته من المصدر الذي أحال عليه وهو كتاب (الإتقان) للسيوطي لكفانا مئونة الردّ عليه . وقول الشافعي الذي أشار إليه كما في (الإتقان) : « وقال الشافعي : حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة »[48] ، ومن هذا يظهر لنا جليّاً أن الشافعي من القائلين بنسخ القرآن بالسنة مع اشتراط وجود العاضد .

رابعاً : قوله : « ويدافع ابن قتيبة عن فكرة ألوهية مصدر السنة » ، وابن قتيبة في (تأويل مختلف الحديث) لا يدافع عن الوهية مصدر السنة بقدر ما يفصل المسألة . يقول ابن قتيبة : « وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب ، جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة ، لأن السنة يأتيه بها جبريل عليه السلام عن الله تبارك وتعالى فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو قرآن ، بناسخ من وحي الله عز وجل الذي ليس بقرآن والسنن عندنا ثلاث : سنة أتاه بها جبريل عليه السلام ، وسنة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها ، فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلّة والعذر كتحريمه الحرير على الرجال وإذنه لعبد الرحمن بن عوف فيه لعلة كانت به .

السنة الثالثة ما سنّه لنا تأديباً ، فإن نحن فعلناه ، كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله »[49] .

وابن قتيبة لم يستوعب هنا في تفصيله ، ويمكن الرجوع في ذلك إلى كتب أصول الفقه عند الكلام عن أفعال النبي وأقسامها .

(16)

يصف جولد تسيهر إهتمام المسلمين بالسنة بأنه ضرب من الهوس أو الولع

---

(48) السيوطي : الاتقان 21/2 ط 3 ، البابي الحلبي 1951 .

(49) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث 195 - 199 تحقيق زهري النجار . مكتبة الكليات الأزهرية-1966 .

الذي بلغ درجة السخف وأنّ المسلمين كانوا يجهدون أنفسهم في تتبـع السنن وكان غاية ما يطمع فيه أحدهم أن يقال عنه : أحيا السنة . يقول :

« كما أخذ التشبه بالسلف ـ وهم أولئك الذين هذّبوا طباعهم على عين النبي ، وكـانوا بـه يقتـدون ـ أي المتشبـه بـالسلف ـ أسمى عـلامـات الإكبـار في المجتمـع الصالح .

والنظر للحياة بهـذه الصورة أنجب قـطْعاً المتعصبين للسنة الـذين كان همهم البحث عن الأدلـة الشرعيـة في عادات النبي وأصحـابه ، والبحث عن المنـاسبـات لتطبيقها خوف النسيان . كما كان غـاية المنـال في أعين السلف الأتقيـاء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين .

ولا يفهم الفقيه المسلم من البدعة إلاّ البدعة العملية ، أيّ كل ما يعمل على غير مثال من عهد الرسول وأصحابه ، ولا سيّما في الدين ، أو أيّ شيء لم يطبّق في عهد الرسول ، بالإضافة إلى بدعة العقيدة التي لم ترتكز على أصول حديثية . والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة ، وحتى في أكثر الأمور ابتذالاً ، يقابل بتعصب مماثل للبدعة .

ومن المعلوم أنّ المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ بالإضافة إلى الطباعة ، وما يأتي على هـذه الشاكلة . والفقهـاء المسلمون لم يوفقوا تماماً حتى اليوم لاستعمال السكين والشوكة . وهذا الموقف يرجع أصلُه إلى صرامة أسلافهم وصلابتهم ، والقرار الصارم الذي جاء في الحـديث ضد البدعة نشأ عن هذه الدوائر .

وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمـال إبّان تلك الفتـرة يجب أن يوسم بالبدعة ، ومن هـذا الباب لم تنجـح سبل الـراحة الممكنـة للحياة اليـوميّة في الظهور عند قوم تعوّدوا على وضع إجتماعي بدائي ، لذلك فإن إستعمـال المناخـل والأشنان في التنظيف ، واستعمال الموائد وغيرها يصنّف في قائمـة أقدم البـدع التي ظهرت بعد زمـان محمد . ولـمّا وجب تعديـل مفهوم البـدعة ليتـلائم مع متـطلبات العصور ، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة ، والبدعة السيئـة أو البـدعة المـذمومـة ، حتى أن مالـك بن أنس روى قول عمـر في صلاة التـراويح : (نعمت البدعة هذه) ، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بـين البدعـة

المحمودة والبدعة المذمومة بشكلٍ واضح بقوله : (المحدثات من الأمـور ضربـان . أحدهما : ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً أو إجماعـاً فهذه البـدعة الضـلالة . والثانية : مـا أحدث من الخـير لا خلاف فيـه لواحـد من هذا ، وهـذه محدثـة غير مذمومة) . ووجود هذا التمييز ـ على الرغم من أنه لم يكن في شكل نـظري دقيق ـ يستلزم نصّاً شرعياً ، ووجد ذلـك في قول النبي ﷺ : « من سنّ سنـة حسنة . . . ومن سنّ سنة سيئة . . » . وهذه العبارة ـ يعني الحديث ـ تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان والمطلوب قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يجيزوا أشياءً مناقضة للإسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة » .

هذا الكلام يعجّ بالأوهام والأغاليط ، والناظر فيـه يدرك تمـاماً أنّ صـاحبه لم يعرف معنى البدعة إمّا لجهلٍ منه بمرامي الكلام ، أو لقصد الطعن والهـدم وهو مـا صَرّح به في آخر كلامه .

وقبل أن أبدأ في مناقشته أضع بين يديّ الناظر في هذه التعليقات مقدمةً بسيطة في البـدعة ومعنـاها وأقسـامها وأحكـامها ، إقتضـاها المقـام لبيان فسـاد كلام هـذا المستشرق :

ـ أولاً : البدعة لغة وشرعاً .

أبدع الشيء وابتدعه : اخترعه . وأصل مادة (بدع) للاختراع على غير مثالٍ سابق ، ومنه قوله تعالى : ﴿ بديع السموات والأرض ﴾[50] أيّ مخترعها من غير مثال سابق متقدم ، وقوله تعالى : ﴿ قل ما كنت بدعاً من الرسل ﴾[51] ، أيّ ما كنت أولَ من جاء بالرسالة من الله ، بل تقدمني كثير من الرسل . ويقال : ابتدع فلان بدعة يعني ابتدأ طريقة لم يسبقه إليها سابق[52] . والبدعة في الشرع : « طريقـة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله سبحانه »[53] وهذا على رأي من لم يُدْخِل العادات في معنى البدعة وهو الذي أختاره الشاطبي في كتـابه (الاعتصام) ، وهو ما نراه في الرد على جولد تسيهر أيضاً .

(50) البقرة/ 117 .

(51) الأحقاف/ 9 .

(52) الشاطبي : الاعتصام 36/1 المكتبة التجارية ـ مصر .

(53) المصدر السابق 37/1 .

- ثانياً : أقسام البدعة

تنقسم البدعة إلى فعلية وتركيّة من جهة ، وإلى حقيقية وإضافية من جهة أخرى .

فأمّا الجهة الأولى وهي إنقسامها إلى فعلية وتركية فقد يقع الابتداع بنفس الترك تحريكاً للمتروك ، أو غير تحريم ، فإنّ الفعل مثلاً قد يكون حلالاً بالشرع فيحرمه الانسان على نفسه بالحلف ، أو يتركه قصداً بغير حلف . فهذا الترك إمّا أن يكون لأمر يعتبر مثله شرعاً أو لا . فإن كان لأمر يعتبر فلا حرج فيه كالذي يحرّم على نفسه الطعام الفلاني من أجل أنه يضرّه في جسمه أو عقله أو دينه وما أشبه ذلك ، وكالذي يمنع نفسه من تناول اللحم مخافة أن يهيج عليه مرض الكلى فلا مانع عندئذ من الترك ، أو كالذي ترك ما لا بأس به مخافة الوقوع فيما به بأس كترك الإستمتاع بما فوق الإزار من الحائض خشية الإتيان ، وكترك المتشابه حذراً من الوقوع في الحرام ، وأمّا إذا كان الترك لأمر لا يعتبر شرعاً ، فهذا الترك إما أن يكون تديّناً من التارك أو لا فإذا كان يظن أنه يتدين بهذا الترك فقد ابتدع ، وإذا ترك لغير تديّن كأن يحرم على نفسه حلالاً وهو عابث ، فهذا ليس ببدعة ولا يسمى صاحبه مبتدعاً ولكن يسمى عاصياً بتركه ما أحل الله .

وأمّا الجهة الثانية بإنقسامها إلى حقيقية وإضافية ، فالحقيقية ما كان الابتداع فيها من جميع وجوهها كالتقرب إلى الله تعالى بالرهبانية وترك الزواج مع وجود الداعي اليه وفقد المانع الشرعي كرهبانية النصارى المذكورة في قوله تعالى : ﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ﴾[54] وكالطواف بغير البيت كالأضرحة والوقوف على غير عرفة ووضع الهياكل على القبور ، وتعليق الشموع والمصابيح حول الأضرحة إلى غير ذلك من المخترعات التي لم يقم عليها دليل لا باعتبار جملتها ولا باعتبار تفصيلها ، فهي بدع حقيقية لا يصحّ التقرب بها إلى الله تعالى ، ومن تقرب بها فقد تقرّب إلى الله بما لم يشرع .

وأمّا البدعة الاضافية فهي التي لها شائبتان : إحداهما لها من الأدلّة متعلق فلا تكون من تلك الجهة بدعة ، والأخرى ليس لها متعلق إلاّ مثل ما للبدعة الحقيقية ، مثل صلاة الرغائب ، وهي صلاة بهيئة معيّنة ، وصلاة ليلة النصف من شعبان ،

---

(54) الحديد/ 27 .

ووجه كونها بدعة إضافية أن أصلها مشروع وهو الصلاة ، ولكن كيفيتها غير مشروعة وهي ما يقع فيه الابتداع ، أيّ أنها مشروعة باعتبار ذاتها ، مبتدَعة باعتبار ما عرض لها كأن يخصص المرء يوماً بعينه للصوم مثلاً ، فالصوم مشروع ولكن ما عرض له من تخصيص يوم بعينه إبتداع ومثل ذلك أيضاً الآذان للعيدين أو للكسوف ، فالآذان من حيث هو قربة ، وباعتبار كونه للعيدين أو للكسوف بدعة وهكذا . والمبتدع بدعة إضافية قد خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً وهو يرى أنّ الكلّ صالح .

ـ ثالثاً : أحكام البدعة

لا خفاء أن البدع مذمومة من جهة النظر والنقل معاً :

أمّا النظر فمن وجوه :

(1) قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم أن العقول غير مستقلة بمصالحها دون الوحي ، فالابتداع مضاد لهذا الأصل لأنه ليس له مستند شرعي ، فلا يبقى إلاّ ما ادّعوه من عقل .

(2) إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان لقوله تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ ، والمبتدع إنّما محصول قوله بلسان حاله أو مقاله : إن الشريعة لم تتم ، وأنه بقي منها أشياء يجب أن يستحب استدراكها . ومن ابتدع بدعةً يراها حسنة فقد زعم أنّ محمداً خان الرسالة .

(3) إنّ المبتدع قد نزّل نفسه منزله المضاهي للشارع ، حيث شَرع شرائع جديدة ما أنزل الله بها من سلطان .

(4) إن الابتداع اتّباع للهوى ، لأنّ العقل إذا لم يكن متّبعاً للشرع لم يبق له إلاّ الهوى والشهوة .

وأمّا وجوه ذم البدعة نقلاً ، فعديدة ، نكتفي منها بحديثين عن رسول الله ﷺ .

الأول : قوله ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »[55] .

---

(55) أخرجه البخاري في (كتاب الصلح) ، ومسلم في (الأقضية) .

والثاني : قوله : « أما بعد ، فإنّ خير الحديث كتاب الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة »[56] .

والحكم على المبتدعة نختلف حسب حال البدعة نفسها بقول الشاطبي : « إن القيام عليهم بالتثريب والتنكيل أو الطّرد أو الإبعاد أو الإنكار هو بحسب حال البدعة في نفسها من كونها عظيمة المفسدة في الدين أم لا ، وكون صاحبها مشتهراً بها أو لا ، وداعياً إليها أو لا ، ومستظهراً بالاتباع وخارجاً عن الناس أو لا ، وكونه عاملاً بها على جهة الجهل أو لا ، وكلّ من هذه الأقسام له حكم اجتهادي يخصه ، إذ لم يأتِ في الشرع في البدعة حَدّ لا يزاد عليه ، ولا ينقص منه كما جاء في كثير من المعاصي »[57] .

والآن لنعد إلى صاحبنا وشبهاته .

قوله : « كما كان غاية المنال في أعين السلف الاتقياء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين » فيه نوع من التسْفيه وضرب من الإيهام . فأمّا التسفيه ، فإن الرجل يريد أن يقول إن غاية تقوى السلف الصالح أن يوصف أحدهم بأنه أحيا سنة وذلك أبعد ما يريد وأكبر ما يطمع فيه ، ويكفيه ذلك لكي يبوئه مكانة عالية عند الناس ، وهذا غير صحيح لأنّ غاية التقوى كسب رضوان الله والابتعاد عما يسخطه ، فالمسلم على وجه العموم يتحرى السنة أنىّ كانت فهي ضالته لأنها ستدخله الجنة باعتبارها مجموعة أحكام وفضائل تقضي إلى الخير في الدنيا وتقود إلى الجنة في الآخرة ، فهو لا يتتبّع السنن ويتحراها لكي يكبر في أعين الناس ويقال : فلان كذا أو كذا فهذا ضرب من الرياء لا يرتضيه المسلم التقى فضلاً عن السلف الصالح وهم الذين تربوا في ظلال النبوة وكنفها من قريب ، أو بعيد ، ولكنّه يتبّع السنة عملاً بقوله ﷺ : « فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمكسوا بها وعضوّا عليها بالنواجذ. . . »[58] .

وأما الإيهام ففي قوله : « سنة الأولين » فهذا يشمل سنن كلّ من عاش قبلهم

---

(56) أخرجه مسلم في صحيحه وابن ماجة في سننه . وزاد النسائي : وكل ضلالة في النار وهي زيادة صحيحة .

(57) الشاطبي : الاعتصام 175/1 .

(58) أخرجه أبو داود (كتاب السنة) وابن ماجة في مقدمة سننه .

مسلمين كانوا أو كافرين ، وهو تعبير غير دقيق منه ، وإن كان يريد سنة من عاشوا قبلهم من المسلمين ، فالأوْلى أن يقول : « سنة نبيّهم » وإلاّ فإن سنن الأوائل من المسلمين لا تعدو غيرها من السنن إلاّ إذا كانت هي سنن النبي الكريم .

وقوله : « بالإضافة إلى بدعة العقيدة التي لم ترتكز على أصول حديثية » يفهم منه أنّ هنالك بدعاً ترتكز على أصول شرعية من قرآن أو سنة ، وهذا غير صحيح لأن تلك لا تسمى بدعاً بحال من الأحوال إلاّ من قبيل التسمية اللغوية .

وقوله : « والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة ، وحتى في أكثر الأمور ابتذالاً ، يقابل بتعصب مماثل للبدعة » ، غير سليم ، لأن العكس هو الصحيح ، إذ لا تقوم البدع إلاّ بهجر السنن ، وهذا مشاهد في أحوال المسلمين منذ عهود الإسلام الأولى وحتى يومنا هذا ، أمّا محاولة هذا المستشرق الادّعاء بأن البدعة هي ردّ طبيعي نتج عن التعصب المفرط للسنة فمحاولة يائسة ، ثم هو مطالب بالدليل ، فهل من دليل ؟ كالعادة ، لا .

« ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ . . . الخ » . تسميته البن والتبغ والطباعة بدعاً غير صحيح لأن تعريف البدعة لا ينطبق عليها فهي ليست طرقاً في الدين مخترعة يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد . فمن هذا الذي يتعبّد بتعاطي التبغ ؟ وسبب فساد فهم صاحبنا أنه ظَنّ أن امتناع بعض الناس فقهاء كانوا أو عوام عن تعاطي التبغ أو شرب القهوة لأنها من البدع ، وهذا غير صحيح كما بيّنا ، لأن من يمتنعٍ عن تعاطي الدخّان فلأنه يراه حراماً أو مكروهاً للضرر المترتب عليه لتناوله فضلاً عن إضاعة المال في ما لا ينفع ، لا لأنه يراه من البدع ، وكذلك شرب القهوة فمن لا يتعاطها فلأنه يراها متلفة لأعصاب متناولها ، والشارع الحكيم ينهي عن كلّ ما من شأنه ألاّ يحفظ النفس أو العقل أو النسل أو المال أو الدين ، وهي الضروريات الخمس المعروفة ، وكذلك الشأن في استخدام السكاكين والأشواك وغيرها فلا يخرج مخرج البدعة . وما هو الموقف العقلي الكامن في عدم استعمال السكين والشوكة ؟ وهل يحق أن ينعت هذا بأنه موقف عقلي ! اظنّه إطلاق الكلام على عواهنه كالعادة . وقوله : « وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو الاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة » فاسد ، لأن ذلك لا يقتضيه تعريف البدعة الشرعي وإن اقتضاه المعنى اللغوي للبدعة وهو

الاختـراع على غـير مثال سـابق ، وكلامنـا هنا لا يتعلق بهـذا ولكن يتعلق بـالمعنى الشرعي أو الاصطلاحي .

وأمّا قولـه : « استعمال المنـاخل والأشنـان في التنظيف ، واستعمـال الموائـد وغيرها يصنّف في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد » فاصله موجود عند الغزالي في (إحياء علوم الدين) : « ويقال أولُ ما ظهر من البدع بعد رسول الله ﷺ أربع : المناخل والأشنان والموائد والشبع »[59] وهذه جميعهـا لا تخرج مخـرج البدعـة الشرعية أيضاً وهي جميعها من المباحـات ، فالأشنان حسن لما فيه من النظافة وهو أتمُّ في التنظيف ، وكانوا لا يستعملونه ربّما لأنه كان لا يعتاد عندهم أو لا يتيسّر ، وأمّـا المنخل فالمقصود منه تطييب الطعام وذلك مباح ، وكذلك المائدة فتيسير للطعام وهو مباح ، وأمّا الشبع فليس من البدع وإنما هو بلاء يبتلى به المرء ، فهو يهيّج الأمراض في البدن وتصبيه السمنة ، ومعنى قولهم : أول ما ظهر من البدع ، أيّ أول ما اخترع على غير مثال ، وتلك هي البدعة اللغوية .

وقوله : « ولمّا وجب تعديـل مفهوم البـدعة . . » إلى /اخـرة . متحدثـاً عن التفريق بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة مستدلاً بقول عمر رضي الله عنه في صلاة التراويح : نعمت البدعة هذه . لا ينفع للاستدلال لأن صلاة التراويح ليست ببدعة في الشريعة ، بل هي سنة ثابتة ، وقد صلاّهـا النبي ﷺ مع الجمـاعة . يقـول ابن تيمية في (اقتضاء الصراط المستقيم) : « أكثرَ ما في هذا تسمية عمر تلك بدعة مع حسنها ، وهذه تسمية لغوية لا تسمية شرعيّة »[60] .

وقوله : « ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوّه بين البدعة المحمـودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله : المحدثات ضربان . . . » يحتاج إلى بيان .

روى البيهقي في (منـاقب الشـافعي) أنّ الشـافعي رضي الله عنـه قـال : « المحدثات ضربان ، ما أحدث يخالف كتابـاً أو سنة أو أثـراً أو إجماعـاً فهذه بـدعة الضـلالـة ، ومـا أحـدث من الخـير لا يخـالف شيئـاً من ذلـك فهـذه بـدعـة غـير مذمومة »[61] . وعلى هذا الاصطلاح بنى شيـخ الإسلام عـز الدين بن عبـد السلام

---

(59) الغزالي : الأحياء 126/1 وبذيلها (المغنى عن حمل الأسفار) للعراقي .

(60) ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم ص 276 .

(61) البيهقي : مناقب الشافعي 469/1 ط/ 1 تحقيق أحمد صقر ، دار التراث القاهرة 1970 .

(ت٦٦٠هـ) مذهبه في تقسيم البدعة ، فيقول : « البدعة فعل لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ ، وهي منقسمة إلى : بدعة واجبة ، وبدعة محرمة ، وبدعة مندوبة وبدعة مكروهة ، وبدعة مباحة . والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة ، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة ، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة ، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة ، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة ، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة[62] ويجعل مثال البدعة الواجبة الاشتغال بعلم النحو ، وتدوين أصول الفقه والكلام في الجرح والتعديل ، ومثال البدعة المحرّمة : مذاهب القدرية والجبرية والمرجئة والمجسّمة ومثال البدعة المندوبة : بناء القناطر والمدارس ومنها كلّ إحسان لم يعهد في العصر الأول ، ومنها : صلاة التراويح والكلام في دقائق التصوف ، ومثال البدعة المكروهة : زخرفة المساجد وتزويق المصاحف . ومثال البدعة المباحة : التوسع في اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن والجواب عن هذا ما ذكره الشاطبي : « إنّ هذا التقسيم أمر مخترع لا يدلّ عليه دليل شرعي ، بل هو في نفسه متدافع ، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدلّ عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده ، إذ لو كان هنالك ما يدلّ من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان تمّ بدعة ، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المميّز فيها . فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعاً وبين كون الأدلة تدلّ على وجوبها أو ندبها أو أباحتها جمع بين متنافيين . أمّا المكروه منها والمحرّم فمسلم من جهة كونها بدعاً ، لا من جهة أخرى . إذ لو دلّ دليل على منع أمر أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعة لإمكان أن يكون معصية ، كالقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها »[63] .

والناظر في تقسيم ابن عبد السلام يراه يخضع تماماً لما ذكره الشاطبي . فالبدعة التي اعتبرها واجبة فهي مصلحة مرسلة ، وما اعتبرها محرمة أو مكروهة إذا لم تكن من المعاصي التي دلّ عليها الدليل الشرعي فهي بدعة ولا خلاف ، وما اعتبرها من البدع المندوبة أو المباحة فكلها تشهد لها الأدلة الشرعية أو قواعدها وليست ببدع ، وإذا اطلق عليها إسم البدعة فلا تحتمل إلا البدعة اللغوية كما في قولة عمر بن

---

(62) ابن عبد السلام : قواعد الأحكام 204/2 مراجعة طه عبد الرءوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية 1968 .

(63) الشاطبي : الاعتصام 191/1 - 192 .

الخطاب السابقة في صلاة التراويح : نعمت البدعة هذه . وقوله بعد ذكر حديث النبي ﷺ : « من سنّ سنة حسنة » الخ : « وهذه العبارة تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان » فهمه فاسد للحديث ، ووجه فساده من وجهين[64] :

الأول : قوله ﷺ : « من سنّ سنةً حسنة » الحديث . ليس المراد به الاختراع البتة ، وإلاّ لزم من ذلك التعارض بين الأدلة القطعية إذا عدّ هذا الحديث من المقطوع به ، وإذا عُدَّ أنه مظنون فما تقدم من الدليل على ذم البدعة مقطوع به كقوله ﷺ : « كل بدعة ضلالة » فيلزم تقديم القطعي على الظني .

الثاني : المقصود بقوله ﷺ : « من سنّ سنة حسنة » أي من أحيا سنة ميتة أو مهجورة ، وتدل على ذلك قصة الحديث . عن جابر رضي الله عنه قال : « كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار ، فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النمار متقلدي السيوف ، عامتهم من مضر . فتمعّر وجه رسول الله ﷺ لمّا رآهم من الفاقة . فدخل ثم خرج فأمر بلالاً فأذّن وقام ، فصلى ثم خطب ، فقال : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة » والآية التي في سورة الحشر « اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدّمت لغد » .

تصدّق رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع برّه ، من صاع ثمره ، حتى قال : ولو بشق تمرة . قال : فجاءه رجل من الأنصار بصرّة كادت كفّه تعجز عنها ، بل قد عجزت . قال : ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب ، حتى رأيت وجه رسول الله ﷺ يتهلّل كأنه مذهبة . فقال رسول الله ﷺ : « من سنّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء . ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء »[65] .

فواضح أن السبب الذي جاء لأجله الحديث هو الصدقة المشروعة وقد تجاهلها الناس حتى ذكّرهم بها صنيع ذلك الصحابي ، فاستبشر الرسول بصنيعه خيراً وقال : « من سنّ في الإسلام سنة حسنة » وهذه سنة ثابتة قبل صنع الصحابي .

---

(64) انظر تفصيل الموضوع في المرجع السابق 182/1 .

(65) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب العلم 15 ، وكتاب الزكاة 69) ، وابن ماجة في مقدمة سننه والنسائي (كتاب الزكاة ، باب التحريض على الصدقة) .

إذن فالمقصود إحياء السنن المهجورة لا ابتداع سنن جديدة كما يدّعي هذا المستشرق . وهذه الدعوة الخبيثة لم يستطع أن يخفيها فأعلن عنها في آخر كلامه . فهل من التحرر الفكري إجازة أشياء ولو كانت مناقضة بشكل كلي للإسلام تحت إسم البدعة الحسنة ! وهكذا حال هؤلاء الناس مهما حاولوا إخفاء حقيقة ما يرمون إليه ، فهم لا بد مفضوحون .

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة

العدد الثامن

1991 م.



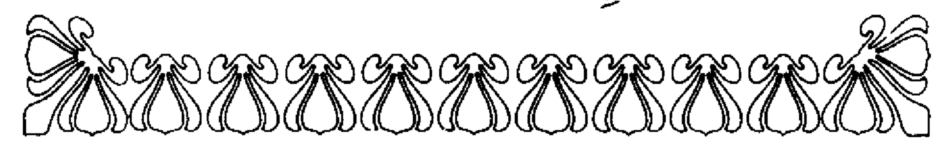
المحتويات



دراسات محمّديّة ـ اجنتس جولد تسيهر

الفصل الثّالث

الحديث النبوي وصلته بنزاع الفرق في الإسلام



ترجمة الأستاذ

الصديق بشير نصر



(1)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقلُّ شأناً من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام. وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبّة على تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث.

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجّهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقي، كما سينصرف اهتمامنا قبل كل شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الديني فيها رفض الطاعة. وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي، وهو حكم معاد للدين بشكلٍ كلي.

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بدهياً عند المسلم التقي خلافاً لأهل الشام الذين وصفوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للخالق»[1].

ولا يحتاج المسلم المخلص لدينه إلى إحساسه الذاتي حتى يشك في ما إذا كان حكامُ دمشق وولاتُهم وعمالهم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسري وآخرين هم الزعماء الحقيقيون للجماعة المؤمنة، إذ يكفي أن يكون هنالك من يدّعي الإمامة وبعض من الثائرين الذين لم يَأْلُ رسلُهم جهداً في إضفاء نوع من التقوى على مآربهم حتى يكونوا أكثر تأثيراً.

أمّا ما هو الموقف الذي يجب أن يتخذه المؤمنون الصالحون نحو أولئك الحكام فهو القضية التي أثيرت في تلك الفترة باعتبارها أهم الأسئلة في الحياة الدينية.

وكانت هنالك إجابات مختلفة عن هذا السؤال، وقد حفظ لنا الحديث انعكاس تلك القرارات. وقد رأينا في الفصل السابق أن ثمة متصلبين لم يعترفوا مطلقاً بأولئك الحكام الضعفاء ورجالهم الذين أطلق عليهم اسم «المحلّين»[2]، وجابهوهم بمقاومة فعّالة.

وقد ساهم هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وربما بنيه.

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 72/1.

(2) الأغاني 31/6. وعن الحجاج المحل، قارن: الأغاني 8/15 وياقوت: معجم البلدان 429/2 وهذا بلا ريب رأي شخص من جانب واحد، والأمويون بدورهم يطلقون اسم «الناكثين» على الزبيريين بمكة. انظر الأغاني 146/21.

(جاء في الموضع الأول من الأغاني:

ألا من لقلب معنى غزل يحب المحلة أخت المحل

وفيه: المحل الذي عناه النميري ها هنا الحجاج بن يوسف سمي بذلك لإحلاله الكعبة، وكان أهل الحجاز يسمونه بذلك.

وجاء في الموضع الثالث من الأغاني:

وإذ عاث الناكثون وأفسدوا فخيفت أقاصيها وطار حمامها

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي اتباع عبد الله بن الزبير).

وكان من تمام إيمان أحدهم حتى عند منازعته الموت الاعتراف بأن الحجاج لا يمكن أن يعد من زمرة المؤمنين[3].

وكان أكثرهم تأنياً واعتدالاً يشيعون أحاديث مثل:

«سيكون عليكم أمراء أرزاقكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتى تصدقوهم بكذبهم وتعينوهم على ظلمهم فاعطوهم الحق ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قتل على ذلك فهو شهيد»[4].

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بِحِدَّةٍ مع الاتجاه الفقهي الذي يعرف أنصاره بالمرجئة[5]لأنهم لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتى من ناحية نظرية[6] أو لنعتهم بالكفر[7] ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقرّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي[8].

---

(3) المسعودي: مروج الذهب 136/2 (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).
(جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(4) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 92/4.

(5) [عن المرجئة أنظر كذلك: جولدتسيهر: العقيدة والشريعة وڤان فلوتن في مقالته عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أ. ج. ڤنسنك عن «المرجئة» في دائرة المعارف الإسلامية].

(6) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهود المتأخرة شكل مسألة نظرية مذهبية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. أنظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(7) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوص علي من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد ربه 283/2 تنتمي إلى هذه الدوائر المعتدلة.

(8) وفي رواية لابن جرير الطبري أن آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/110: **﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً﴾** ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 28/1 [عن تفسير الطبري 28/16]، ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأمويين تسفيه تلك الفرقة. والجذر الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجذر (ر ج و).

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس اجراءات الأمويين الصارمة وموقف ولاتهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات لتلك المذبحة التي ارتكبها الأمويون في حقّ خصومهم الأتقياء. حتى إنّ أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلى المرجئة[9]، وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداةً فعّالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقعاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرِّضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض على أن «من شقّ العصا[10]، ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر»[11].

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا على موطىء قدم في الإسلام. ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهد على ذلك وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يصالح مع الأمويين إلّا في زمن عمر بن عبد العزيز[12]، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن: «الهارب من الإمام

---

(9) انظر مثلاً، ابن قتيبة: المعارف ص 625. تحقيق ثروت عكاشة. دار المعارف ط 4.

(10) قارن ذلك بالمثل العربي: «إياك وقتيل العصا» الميداني: مجمع الأمثال 91/1 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 52/13-59.

يراد بالمثل: إياك أن تكون القتيل في الفتنة التي تفارق فيها الجماعة. والعصا اسم للجماعة.

وقد جاء في الموضع الأول من الأغاني من شعر ثابت قطنة:

أما علي وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا

وأما الموضع الثاني من الأغاني فقد جاء فيه من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانشقت العصا ... فإن لكيزاً لا تريش ولا تبرى

(11) ابن عبد ربه: العقد الفريد 20/3.

(كتاب اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين والبرامكة ـ فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً).

(12) العيون والحدائق ص 42.

(وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج وبعث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي...).

الـظالم ليس بعاصٍ ، ولكن الإمـام الظالم هـو العاصي . ألا لا طـاعة لمخلوق في معصية الخالق»[13] .

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمـة نصوص شعـرية قليلة تتعلق بـانفصالـه عن المرجئة وهي تبين ما كان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين، يقول:

أوّل ما أفارق غير شكٍ أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن دمه حلال[14] وقد حرّمت دماءُ المؤمنينا
وقالوا مؤمن من أهل جورٍ[15] وليس المؤمنون بجائرينا[16]

ومن المحتمل إلى حد بعيد أنّ أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأمـوي . وعندمـا اختفى هذا السبب فيمـا بعـد وضـاعت حقيقـة إراقـة أو استحلال دم المؤمنين ركّز المـرجئة جـلّ اهتمامهم على التقـويم العقائـدي لأفعال العبد .

وبـذلك يجب أن نسلم بـأن الإرجاء السيـاسي قد سبق من نـاحيـة تـاريخيـة الإرجـاء العقائـدي . وهذا بـدوره لا يلقي كثيراً من الضـوء على الغموض اللغـوي المتصل بالمعنى الحرفي لاسم هذه الجماعة[17] .

وإذ تَبَنَّى الخصـوم السياسيـون والدينيـون لبني أميـة ـ وهم لم يبلغـوا درجـة الخوارج ـ حزب العلويين بشكل رئيس كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة . والوجود

---

(13) المسعودي : مروج الذهب 145/2 .
(ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز) .
(14) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن : «فإني أحب أن آكل لحماً أنت منه» العقد 5/3 .
(جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن علي رداً على رسالة كان قـد بعثها إليـه بخصوص رجـل من أهل شيعته) .
(15) وفي رواية : من آل جور . وهي رواية أفضل تتناسب مع الأسرة الأموية .
(16) ابن قتيبة : المعارف ص 250 والأغاني 92/8 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن بـ:
Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 5 note 2

(17) قارن :

Houtsma, De strijd over het dogma, p. 34.

الفعلي لهذه المعارضة يغني عن البرهنة على صحة ما ذهبنا إليه[18].

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيساني السيد الحميري (توفي حوالي سنة 173 - 179 هـ) يمدح فيها وَلَدَيّ علي:

خليليّا لا ترجئا واعلما بأن الهدى غير ما تزعمان[19]

والارجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب واشياعه) بالفعل (يرجىء) كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).

وقد يستعمل الشاعر هذه الكلمة ـ وربما متهكماً ـ في معنى أوسع إشارة إلى إمامه:

وإرجائي أبا حسنٍ[20] صوابٌ عن العمرين برّاً أو شقيّا[21]

---

(18) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة وستنلد: «اثنان يتشيعانْ واثنان مرجئان واثنان يريان رأي الخوارج» الأغاني: 63/4: «اختصم شيعي ومرجىء» والمراد هنا الإرجاء العقائدي لا الإرجاء السياسي. والمرجىء مقابل للوعيدي. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850. قارن بما ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. «يقول بالإرجاء» مقابل لـ: «يذهب إلى الوعيد».
(في الموضع السابق من كتاب الأغاني: اختصم شيعي ومرجىء، فجعلا بينهما أول من يطلع، فطلع الدلال (المغنّي) فقالا له: أبا يزيد أيهما خير الشيعي أم المرجىء؟ فقال: لا أدري. إلا أن أعلاي شيعي وأسفلي مرجىء).

(19) الأغاني 16/7. وقد نبهني إلى هذا البيت صديقي سنوك هرخرونة.

(20) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (رج و) يستعمل أيضاً في هذا المعنى كما جاء في القصيدة نفسها (البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بـ: العقد الفريد 19/3 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بما ورد ص (8) هامش رقم (8).
(عبارة العقد من كلام يزيد الرقاش في الحجاج).

(21) الأغاني 11/7. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:
فليس علي في الإرجاء بأس
(يعني قول محارب بن دثار كما في الأغاني:
يعيب عليّ أقوام سفاها بأن أرجو أبا حسن عليا
فليس عليّ في الإرجاء بأس ولا لبس ولست أخاف شيئاً)

وهكذا فإن المرجئة تشكّل حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثائرين the Mountain، أولئك الخصوم الدينيون المتصلبون الذين نازعوا بني أمية ولم ينتهوا بزوال دولتهم حيث ظهروا أيضاً في عهد حكام آخرين كانوا يخالفون الشريعة داخل القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزاز ونفور الاتقياء الصالحين.

ومن بين هذين التيارين المتطرفين ظهر حزب معتدل نجح في اختراق الوجدان الجماعي في الإسلام فترك رأيه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقق هؤلاء الفقهاء المعتدلون ـ الذين نحن بصددهم ـ عملاً ذكياً جداً، وحيث أن عدم أهلية الحكام من وجهة نظر الدين لا يمكن اغفالها برغم تسامح المرجئة. نشر أولئك الفقهاء المذهب القائل بأن طاعة الحكام الحقيقيين في كل الأحوال حق لهم على أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم وفي ذلك مصلحة الدولة ووحدة الإسلام.

وبنشر الأحاديث المتضمنة هذا المذهب قام أولئك الناس بتقديم خدمة جليلة غير مقصودة للدوائر الحاكمة، وإلى جانب ذلك يبدو أنهم قد ساعدوا إلى حد بعيد في التأكيد على أن كلَّ حاكم مقبولٌ عند العامة التي تتسامح في مبايعة حكومات ليست لها أهلية الحكم في حين أن القبول أو الرضا باعتباره واقعاً نافذاً هو سعي كل ثورة لتظفر لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروري تهدئة الضمير الديني الذي حرّضته الغوغاء التقية والمتمردون والمطالبون بالحكم، وإذا أمكن ذلك فإن سواد الناس لن يضيرهم أزيد جلس على كرسي الخلافة أم عمرو.

فإن تأتوا برملة أو بهند نبايعها أمير المؤمنينا[22]
ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا أي الملوك على من حولنا غلبا[23]

---

(22) المسعودي: مروج الذهب 21/2.
(وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).
(23) المصدر السابق 59/2.
(ذكر أيام معاوية بن يزيد. والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

ومنذ فترة مبكرة[24] فضلاً عن الفترات المتأخرة ـ وصف الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري وكان معاصراً للتنافس الذي كان بين الأمين والمأمون العباسيين مشاعر الناس بقوله:

ولست بتاركٍ بغداد يوماً ترحَّلَ من ترحّل أو أقاما
إذا ما العيش ساعدنا فلسنا نبالي بعد مَنْ كان الإماما[25]

(2)

استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم، وسوف نهتم هنا بمجموعة من هذه الأحاديث التي كان لها أثر بالغ في تطور حياة الدولة الإسلامية. وسيرى القارىء أن الأحاديث تمثل مستويات مختلفة من التوسط[26] الذي لا يبدو ضرورياً الاحتفاظ به على حِدَة. وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة يجب طاعتها ويفوَّض أمْرُ هلاك حكامها إلى الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراء والمذاهب التي تنتمي إلى هذه الفئة. في كتابه لهارون الرشيد[27]، كما تضمّن كتاب الشيباني طائفة أخرى منها[28].

«من أنكر من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة

---

(24) قارن:

Kremer, Herrschenden Ideen, p. 356, bottom.

(25) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 890/3 طبعة دي خويه.

(26) يتركز المذهب المضاد في الحديث التالي: «سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).

(ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النبي وهو وَهْمٌ من جولدتسيهر لأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو وسائله هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة فليتنبه القارىء لهذا النوع من التدليس. وسواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا فإنه يدل على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلمي في بحوثه، وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(27) أبو يوسف: الخراج ص 10.

(28) WJL, XL, pp. 58 ff

الجاهلية»[29]«سلطان جائر مدّةً خير من فتنة ساعة»[30]. «من ترك الجماعة شبراً قطع حبل الإسلام». «لجهنم سبعة أبواب، أحدها لمن يرفع السيف على أمتي»[31]. «ستكون في أمتي فتنٌ كثيرة فمن خرج عن الجماعة قتل بالسيف كائناً مَنْ كان» ويروى عن النبي ﷺ قوله: «ماذا ستفعلون إذا كان عليكم أمراء بعدي يستأثرون ببعض المال عليكم؟ قالوا نحمل سيوفنا على عواتقنا[32] ونقاتلهم حتى نلقاك ثانية. فقال: بل سأدلكم على ما هو أحسن من ذلك. عليكم بالصبر حتى تلقوني»، «الجهاد واجب عليكم مع كلّ أمير بَرّاً كان أو فاجراً، والصلاة واجبة عليكم خلف كلّ مسلم برّاً كان أو فاجراً»[33]، «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإنّ طاعتهم طاعة الله وأن معصيتهم معصية الله . . . ومَنْ وَليَ من أموركم شيئاً بغير طاعة الله فعليه لعنة الله»[34]. ويستشهد بقول النبي: «من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»[35] أمام المنكرين. «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء. فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع»[26].

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهذا الرأي عن قتل الظلمة: «إن الحجاج

---

(29) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»).

(30) في نفح الطيب للمقري 900/1 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم» اليعقوبي 222/2 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

(31) الترمذي (التفسير، سورة الحجر).

(32) قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب رقم 18): «وضعنا أسيافنا على عواتقنا».

(ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلا عبارة: «وضعنا أسيافنا. . إلخ». أما بقية الحديث فليست فيه).

(33) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور)، قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب 4).

(راجع تعليقنا).

(34) ابن حجر: الإصابة 170/4.

(وهو حديث ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك).

(35) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(36) ابن طباطبا: الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

عقوبة من الله فلا تستقبلوا عقوبة الله بالسيف»[37].

وعموماً فإن المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن اللحاق بأيّ طائفة في زمن الفتن والثـورات بل ظلّوا رهن بيـوتهم ينتـظرون نهـايتهـا في تسليم وصبـر لأن «القاعد[38] فيها خير من القائم، والقائم فيهـا خير من المـاشي، والماشي فيهـا خير من الساعي»[39]، «كونوا أحلاس[40] بيـوتكم»، «وإنّ السعيد لمن جُنِّب الفتن»[41]، وإذا كان لا بد «فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»[42] «كسّروا فيها ـ أي في الفتن ـ قسيكم وقـطعـوا فيهـا أوتـاركم» «واتخـذ سيفـاً من خشب»[43]، إلى آخره[44]. وخير ذلـك كله أن يبقى المرء في ركن قصي بعيـداً عن الفتن فلا يتـورط فيها[45].

وإلى هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذر المسلمين وتواسيهم بـأنه

---

(37) ابن عبد ربه: العقد 19/3.

(38) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الـطوال ص 145 حيث يقول: «النائم خير من الساعي» ولمعـرفة المعنى اللغـوي القديم لكلمـة (نام) راجـع دوزي في كتابه Supplément aux dictionnaires arabes [طبعة ليدن 1881]، ص 790 أ. وانظر:
Oesterr. Monatsschr. Für den Orient, XII (1885), col. 209 P.

أنظر أيضاً: ياقوت الحموي: معجم البلدان 594/4 «قائم ونائم».

(39) الترمذي (الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم).

(40) كما وردت بالمعنى المفرد «حِلْسَ بيتك»، للشرح أنظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له: «حِلْس من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.
(وفيه قول الحسين: فليكن كل رجل منكم حِلْساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً).

(41) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(42) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155.
(أخرجه أحمد في مسنده 292/5).

(43) يبدو أنه من الواضح أن نفكر في الحقيقة التي سـاقها فـان جلدر في كتابـه (المختار النبي الكـاذب) Van Gelder, Mochtar de Vaalsche proffet (leiden 1888) ص 72.

(44) الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ السيف من خشب).

(45) البخـاري (كتاب الإيمـان، باب من الـدين الفـرار من الفتن)، وليس المقصـود هنـا من (الفـرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقيـة، ولكن المقصود اجتنـاب الخروج على السلطة (Krehl, Beiträge 3ur charakteristhk der Lehre vom Glauben im Islam, Leibz 19, 1877, p. 36).

إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكر باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراض عليه بالقلب[46] «من شهدها وكرهها كمن غاب عنها»[47].

تلك هي المبادىء العامة التي قدمها الفقهاء من أجل دعم النظام القائم ولمنع الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليمهم النظرية العامة أمثلة عملية من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهار أن المسلمين الأتقياء في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتها من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنف بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل - أي علي بن أبي طالب قبل وقعة الجمل - فلقيني أبو بكرة، فقال: أين تريد؟ قلت: انصر هذا الرجل. قال: ارجع فإني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[48]. وعندما سئل نافع مولى ابن عمر الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير عن موقفه السلبي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾**. لقد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»[49].

والرواية التالية التي يرويها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرى في هذا الموضوع.

«لمّا خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعت النبي ﷺ يقول: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة[50]، وإنا قد بايعنا

---

(46) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(47) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

(48) البخاري (كتاب الديات، باب قوله تعالى: ومن أحياها، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما).

(49) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾**.

(50) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 2. راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد) الدارمي (كتاب البيوع، باب في الغدر).

هذا الرجل على بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غدراً أعظم[51] من أن يُبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال»[52].

والغاية من هذه القصة تعليم المؤمنين في كل زمان أن طاعة الحكام واجبة، حتى لأكثر الحكام فساداً[53].

كما أنها درس لأولئك الذين يرون في عدم طاعة الحكام الكفرة فضيلة، ويتمنون الشهادة بقتالهم، كما أن التغير في مفهوم الشهادة الذي سنتكلم عنه بتفصيل أكثر في أحد ذيول هذا الكتاب قد تأثر بنفس النزعة.

وقد جُمِعت الأحاديث السالفة الذكر دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث إنه

ويبدو أن رفع اللواء مذكور قديماً في أشعار الجاهليين، وهذا زهير يقول: «ويرفع لكم في كل مجمعة لواء» ويقول الشماخ: «إذا ما راية رفعت لمجد».

(يريد قول زهير:

وتوقد ناركم شرراً ويرفع ... لكم في كل مجمعة لواء

من قصيدته التي أولها: عفا من آل فاطمة الجواء).

ويريد قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجدٍ ... تلقاها عرابة باليمين)

(51) وفي رواية: «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدراً.

(في رواية البخاري كما سيأتي: غدراً).

(52) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه) وثمة روايات أخرى مساوية لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 280/4.

(53) وقد سلم فقهاء أهل السنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذا المذهب. وقد روعيت بجدية وفقاً لتحريم سب الصحابة مسألة ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 19-20).
أنظر تفصيل ذلك في: الدميري: حياة الحيوان 266/2 القسطلاني 117/5، 193/10. وفي القرن الخامس الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد مما أوقعه في جدال مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحري. انظر الكامل لابن الأثير 189/9 أحداث سنة 583 هـ.

(راجع تفصيل هذا الجدال في ذيل طبقات الحنابلة 354/1) [وعن موقف الفقهاء تجاه يزيد أنظر مقالة جولدتسيهر بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912) ص 139-143 ودراسة الأب لامانس عن يزيد بن معاوية ص 475 = MFOB، 480/5 سنة 1913].

في غيبة معايير التسلسل الزمني للحقيقة النسبية يعسر الاعتماد على أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الأول الهجري حيث كان التباين بين روح الحكومة وآراء الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتم الناس باستخفاف سعيد بن المسيب ولكنهم سعوا لتسوية مؤقتة مع مراكز السلطة التي يحتمل أن تكون نشرت في تلك الأيام الأحاديث التي تحث على السمع والطاعة للحكومة الفعلية المهيمنة كما فعل أولئك الفقهاء المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفاء العباسيون وإن لم يشوّهوا الحياة الدينية إلا أنّهم ضايقوا السلفيين وانحرفوا عن منهج السلف في صوغ مبادىء الوحي، كما أنهم أعطوا فرصة للنظر في العلاقة التي تربط جماعة دينية ما بهؤلاء الحكام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأتقياء ميلاً للتوفيق قد دُفعوا للتصريح بتلك المبادىء المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادىء أيضاً بأن التأثير الذي يعزوه الفقهاء للإجماع كان مهيأً لتقديم العون لحل كثير من المعضلات الفقهية، فلا يكون هنالك خروج على حاكم أجمعت عليه الأمة ولو كان مضيّعاً بتوليه حق حاكم مسلم أولى بالحكم منه حسب الآراء الدينية المتزمتة.

وهنالك مثال آخر سيوضح كيف أن مبدأ الإجماع قد أثر إلى حد بعيد جداً في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتم الإسلام المحافظ (السني) بجدية بمنع ترسيخ مبدأ (وراثة الخلافة) في عقول المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن الخلفاء العباسيين كانوا يرون نصرة المبدأ المؤيد للسلطة الشرعية، ونصرة رواة المذهب المؤيد لهذه الأسرة، لا على أنهم ممثلو الشرعية ولكن على أنهم أصحاب السلطة الفعلية الذين ثبتت

حقوقهم بإجماع الأمة على بيعتهم[54].

وهذا الإجماع وحده في مذهب السلف مقياس «لحق الحاكم الشرعي في السلطة[55]، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق[56]. والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم[57]. وكان هذا المذهب بشكل خاص ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافة مقصورة على الأسرة العلوية[58]».

ولو لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة وكل خلافة بني أمية موضع شك لكان من الواجب أن تؤخذ على أنها المعيار الوحيد والصحيح للحكم على مسائل الدولة السياسية، وبذلك يجوز القول بأن الاستمرارية الشرعية لنظام الحكم الإسلامي في القرن الأول كلها شوّهت وبشكل خطير إجماع الأمة الذي استندت عليه شرعية

---

(54) يعود هذا الرأي على قول كريمر في كتابه Herreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية. وهذا الشاعر عبد الله بن أبي ثعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمام إذا خطف العالمون يلتثمون إليه التثاماً

أنظر شعر الهذليين ص 242.

(من قصيدته التي مطلعها:

أرقتَ ومالك ألا تناما وبتّ تكابد ليلاً تماماً)

(55) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمر لمعاوية في تاريخ الطبري 167/2. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 201-203 طبعة محي الدين عبد الحميد.

(56) العيون والحدائق ص 145 طبعة دي خويه. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر مروج الذهب للمسعودي 341/2. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمد إلى الخلفاء العباسيين. ولا يزال الإجماع يذكر بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العباسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة بيعة أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

(كلام المأمون المشار إليه عند المسعودي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث سئل عن المجلس الذي جلسه أهو باجتماع المسلمين عليه أم بالمغالبة، فأجاب: فلما صار الأمر إليّ علمت أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا... إلخ، وأما وثيقة المبايعة المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي).

(57) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النظام لا يعترف بصحة خلافة الخلفاء الأوائل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ص 51.

(58) قارن أيضاً: Snouck Hurgronje, Kritic der Beginselen الجزء الثاني ص 65، 68 (نفذ).
[Verspreide Geschr, II, pp. 205-6, 209-10].

الحكم في الفترات التي سبقت العهد العباسي وهو أمر لم يحبّذه الأئمة المحافظون[59]. والإجماع وحده يمكن أن يكون السنة. والثورات وأعمال التخريب ضد الحكومة وإن بررت نظرياً بحجج شرعية فإنها فتن وهي مخالفة في حد ذاتها للسنة[60].

ومن البدهي أن يؤيد الخلفاء العباسيون أنفسهم وولاتهم ودعاتهم فكرة أحقية السلطة بالتحدّر أو الوراثة ضد الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكون جميع العالم الإسلامي تحت حكمهم.

والخطب التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولى للحكم العباسي تبيّن قبل كل شيء البراهين على حق الإرث في الخلافة الذي أعلن من على المنابر في تلك الأيام[61]. كما لا يفوتنا أن ننبّه إلى أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلالتهم ونسبهم بسبب ادّعاءات أسرتهم[62]. وقد حسبوا أنهم أشرف نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلى النبي، ولم يستطيعوا التغلب عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أشرف أرومة في قبيلة قريش.

---

(59)إن عدداً كبيراً من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان هي أحاديث مخترعة. انظر البخاري (كتاب الأدب 117). وبسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 2164/3.

(لم أجد شيئاً يتعلق بخلافة هؤلاء في الباب رقم 117 من كتاب الأدب من صحيح البخاري كما لم أجد شيئاً في الأبواب التي سبقته والتي تلته).

(60) اليعقوبي: التاريخ 296/2، وفيه: «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة».

(61) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 352/2.

(جاء ذلك في خطبة داود بن علي لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال: أصلح الله الأمير. أدنني منك، وأذن لي في الكلام فقال: هلم. فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيزعم الضلال خطئت أعمالهم ان غير آل رسول الله أولى بتراثه، وَلِمَ، وبم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلب... إلخ).

62) ساق الشاعر أبو صخر الهذلي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير. انظر الأغاني: 94/21.

(يقول أبو صخر يمتدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعراقهم، شريفة أصولهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم.. إلخ).

وقد جلد ابن ميادة لأنه جعل قبيلة محمد فوق قبيلة بني مروان في إحدى قصائده[63]. وبقاء هذه الآراء متوقف على الحديث المتصل بالسلالة الحاكمة وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث[64]:

روى جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قسم من الخمس (الذي يجب أن يقسم على النبي وذي القربى واليتامى والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 41) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قسمت لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد»[65] قال جبير: ولم يقسّم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس[66]. وواضح جداً أن في هذا الحديث ملامح تتعلق بأهلية الأسرة للحكم.

وذرية بني عبد شمس (جد الأمويين) وضيعة الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سيقت حجج أو براهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدب الشعري الدنيوي الذي كان يتمتع أصحابه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمُّ الرئيس هو إثبات شرعية

---

(63) الأغاني 98/2. وقد جاء في قصيدة لأعشى همذان في مدح بني مروان:

وخير قريش في قريش أرومة ... وأكرمهم إلا النبي محمداً

أنظر الأغاني 151/5.

(64) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعليّ هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187.
(جاء في رد علي بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: .. وأما قولك إنا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا على بعض فضل، فليس كذلك، لأن أمية ليس كهاشم، ولا حرباً كعبد المطلب ولا أبا سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطليق، وفي أيدينا فضل النبوة التي بها قتلنا العزيز، ودان لنا بها الذليل).

(65) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قريش).
(أخرجه أيضاً في باب فرض الخمس).

(66) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية المذكورة في تفسير البيضاوي 367/1.

العباسيين[67] أمام العلويين الذين كانوا أصحاب الحق الشرعي في الخلافة، ولمّا لم يكن بمقدورهم الاتكال على إجماع الأمة حيث لم يبايعهم إلا عدد قليل من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا على مبدأ وراثة الخلافة لإثبات ادعائهم، وبجعل دعوى الوراثة هذه تعود إلى إحدى عائلاتهم وهي كثيرة جداً[68].

وكان الخلفاء العباسيون في أول دولتهم ينظرون بغيرة إلى أي نوع من الاحترام يقدم للعلويين[69]، وكانت تنتابهم بشكل مستمر هواجس الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون على امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلى شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم. ولعلهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلى الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن «يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والطعن عليهم»[70] وتفسر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدل أوجه في مسألة أن ذرية العباس عم النبي أحق بالميراث من ذرية زوج ابنته[71] أو أن عمّ النبي أولى بالميراث من ابن أخيه:

أعَمّ رسول الله أقرب زلفة	لديه أم ابن العم في رتبة النسب
وأيهما أولى به وبعهده	ومن ذا له حق التراث بما وجب
فإن كان عباس أحق بتلكم	وكان علي بعد ذاك على سبب

(67) [أظن أن عبارة Zurüuck Zubeweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه Za beweisen].

(68) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب. أنظر ابن الفقيه الهمذاني ص 75.

(69) قارن مثلاً: الأغاني 120/21.

(70) المصدر السابق 16/12 (أخبار منصور النمري ونسبه).

(71) المبرد: الكامل ص 284. وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة. قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 43/9.
(يعني قول مروان:
أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثة الأعمام)

فـأبنـاء عبـاس هـم يـرثـونـه كالعم لابن العم في الإرث قد حجب[72]

وقد ألقى أبان بن عبد الحميد[73] هذه القصيدة أمام هارون الرشيد بـدفع من البرامكة[74]. وذهب المؤمل ـ أحد شعراء بلاط المهـدي ـ إلى أبعد من ذلـك حيث استشهد بالقرآن على أن العباس هو الوارث يقيناً[75].

ووهب المتـوكل الأحمق جـائزة تقـدّر بثـلاثين ألف درهم ـ وأعـطى هـارون الرشيد ضعف ذلك لأبان ـ ليستمع إلى قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لـكـم تـراث مـحـمـد وبعـدلكم تنفى الـظلامـه
يـرجـو التـراثَ بنـو البنـا تِ ومـا لهم فيهـا قـلامـه
والـصـهـر لـيس بـوارثٍ والبنـت لا تـرث الإمـامـه
مـا لـلذيـن تـنـحّـلوا ميـراثكـم إلاّ النـدامـه[76]

وبهذه الروح أحب العبـاسيون أن يسمعـوا من مادحيهم أنهم ليسـوا من ذرية عم النبي فقط ولكن يمكن أن يعدوا من سلالة النبي مباشرة:

---

(72) في كثير من التحفظ ننقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 94/21: «نسبهم وسببهم».
(يعني قول أبي صخر الهذلي يمتدح بني أمية: «قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم وسببهم»).
(73) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.
(74) الأغاني 76/20، 18/12.
(75) المصدر السابق 148/19، أو كما يقول شـاعر آخـر في دعوى العلويين حقهم في وراثـة الخلافـة أن العباسيين هم: «وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب» الأغاني 89/3.
(يعني قول ابن المؤمل:

فـإن أبـا أبـيـك وأنـت مـنـه هـو الـعـبـاس وارثـه يـقـيـنـا
أبـان بـه الـكـتـاب وذاك حـقٌ ولـسـنـا لـلكـتـاب مـكـذبـيـنـا

ويعني في الموضع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:

أولئـك أوتـاد الـبـلاد ووارثـو النبي بـأمـر الحق غيـر الـتكـاذب

وكان قد امتدح العلويين في شخص الحسن بن زيد بقوله:

هـم ذوو النـور والـهـدى ومـدى الأمـ ـر وأهـل الـبـرهـان والـعـرفـان
مـعـدن الـحـق والـنـبـوة والـعـدْ ل إذا مـا تـنـازع الـخـصـمـان)

(76) الطبري: التاريخ 1466/3 طبعة دي خويه.

همـا ابنـا رسـول الله وابنـا ابن عمـه   فـقـد كـرم الـجـدان والأبـوان[77]

وكـان القصد من هذه المداهنـات التي أرادوهـا ووافقـوا عليهـا هم أنفسهم طمس حقيقة أنهم ليسوا سليلي محمد ولكنهم فقط ينتسبون إليه من جهة الأب.

وعموماً فإن انعقاد الإمامة الصحيحة لكل حاكم منهم على حدة بإجماع الأمة المحمدية[78] أكثر أهمية ووزناً في نظر الجمهـور من إثبات أكثـر الادعاءات أحقيـة في الوراثة. وهذا سند أوثق الحكام الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعززت هذه الفكرة بالدرجة الأولى كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الـذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزم أكيد على أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلى التأكيد على عدم جدوى فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة.

ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلى النبي والمطالبة بميراثه.

وللقضاء على المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجـال فقه الميراث رسخ الحديث المبدأ القائل بأن ما ترك النبي لا يـورث، وهو من جهـة الأحكام المدنية لا وريث له ومن ثم لا يرث أحد مكانته باعتباره حـاكماً. ومـا خلّفه النبي بعـده يعود إلى بيت مـال المسلمين، وبالأسلوب نفسـه يجب على المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحـديث التالي يـظهر هـذا المعنى، وهو حـديث مفيد بشكـل خـاص في دراستنـا حيث يبين مبلغ التحيز الجـدلي المتغلغل داخـل مناقشـات دقيقة متنـوعـة لنصوص متأخرة.

---

(77) الأغاني 85/21.

(والبيت لسلمة بن عياش).

ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواثق بقوله: «هارون يابن سيد السادات» الأغاني 163/21.

(وهذا عجز بيت مصراعه: سبحان من جَلّ عن الصفات).

(78) في المصدر السابق 171/8:

هـتـك أمـيـر المـؤمنين خـلافـة   جـمعـت بهـا أهـواء أمـةِ أحـمـدَ

(الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما وَلِي الخلافة).

روى مالكِ بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بن الخطاب يحدّث مالكاً بن أوس أخبره حاجبه يَرْفَأ بأن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص ببابه، فأذن لهم. ثم أخبره بعد ذلك بأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذِنَ لهما. وسألاه أن يقضي بينهما فيما اختلفا فيه فيما أفاء الله على رسوله من بني النضير (وهما يدّعيان أن ما تركه النبي ميراث لهما لأنهما أقرب الناس إليه)[79]. ولما سأله الرهط أن يقضي بينهما. فقال عمر: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نُورث. ما تركنا صدقة»[80] (بمعنى أن مكانتنا لا تورث كأي تركة عادية تقسّم بين الأقارب طبقاً لقواعد وأحكام ثابتة) ومن هذا القبيل ذلك الخبر الذي يحتوي على الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة[81].

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبي أن يقسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه. فأخبرها أبو بكر بذلك المبدأ وهو: «نحن لا نورث ما تركنا صدقة»[82] وتهدف هذه العبارة كما هو واضح بالفعل لنصرة مبدأ عظيم من مبادىء الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي وهذا أمر مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية على المطالبة

---

(79) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاكاً لهم عاد فاستردها منهم يزيد بن عبد الملك. اليعقوبي: التاريخ 306/2 ثم ردها عليهم ثانية المأمون وكان قد أبرم عهداً مع العلويين. اليعقوبي: التاريخ 469/2 ثم ضمها المتوكل مرة أخرى إلى بيت مال المسلمين. البلاذري: فتوح البلدان 45-46 دار الكتب العلمية، بيروت 1978. وظل الأمر كذلك حتى ردت في خلافة المنتصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي: مروج الذهب 427/2.

(الأملاك المقصودة هي أرض فدك التي يدعي الشيعة أن رسول الله ﷺ قد وهبها إلى ابنته فاطمة. انظر تفصيل المسألة في المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص 195-200 بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، 1374).

(80) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(81) قارن أيضاً بالطبري: التاريخ 1825/1، 1826، وفيه: «نُورَثُ».

(82) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

بميراث علي وفاطمة وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيروا هذه العبارة المزعجة إلى «لا يُورث ما تركنا صدقة». (وهو تغيير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابي والكتابي صار المبدأ يفيد المعنى التالي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يُورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)[83] وفي الواقع يرى الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأي ميّت عادي خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثة بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السنّيون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصير: «ما تركنا فهو صدقة»[84] وكل من له دراسة بإعراب الجملة العربية ليستطيع أن يدرك أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنى بالأسلوب الذي اتّبعه الشيعة[85].

(4)

في ثنايا هذا البحث سنعود إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السياق سنرى هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثة منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كل تغيير بسيط في هذا المبدأ حتى ولو دعا ذلك إلى معارضة حديث ما يمكن أن يُستخلص منه رأي مخالف.

والمعارضة العنيفة لكل محاولة ترى أن مقام النبي ليس مقصوراً كلية على

---

(83) القسطلاني: إرشاد الساري 215/5، 315/4.

(84) الموطأ [كتاب الجامع باب ما جاء من تركة النبي ﷺ].

وفي رواية: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ).

(الروايتان ـ بزيادة (فهو) وبدونها ـ كلتاهما في سنن أبي داود).

(85) قارن: مروج الذهب للمسعودي 187/2 (ذكر الدولة العباسية ولمع من أخبار مروان ومقتله).

شخصه وإنه ذو تأثير مستمر على ذريته هي نتيجة للفرق الجوهري بين مذهب السلف وبين تلك الفرق المقامة على المبادىء العلوية.

والفكرة الأساسية لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم الامبراطورية التي سعوا إلى تحقيقها من أجل عائلة محمد المتمثلة في نسل فاطمة.

وبسبب قبول هذا المبدأ أو رفضه وقعت الحرب بين الفرق، فكان على أهل السنة محاولة التأكيد على أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً في تولي الحكم بالوراثة.

وثمة أشياء جميلة ومقبولة قيلت في علي وبنيه باسم النبي سمح لها بأن تظهر إلى الوجود[86].

وقد نشرت المصادر السنية أحاديث تدل على تشيّع ظاهر محض.

ومن جهة أخرى نشرت كل ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية علي في ادعائهم القداسة الخاصة والحق في الحكم. لذلك كان لا بدّ من استئصال فكرة وراثة المنصب الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثال نموذجي على هذه النزعة حيث يبين أن الفقه السنّي عارض هذه الأحاديث حتى عندما نجحت في الدخول إلى المجاميع الفقهية بسبب شكلها غير المتميّز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديث أهل السنة بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلا القليل عن أولاد محمد وأنه يمتاز بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخصّ هذه النقطة. وكل أبناء النبي الذكور ماتوا في طفولتهم والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم

---

(86) عن أبي موسى أن النبي قال: أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش. انظر الزرقاني: شرح الموطأ 174/4. قارن بالمصدر السابق 151/1.

(هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيثمي 174/9، واللآلىء المصنوعة للسيوطي 392/1).

ولداً لخديجة. وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر ولم يكمل فترة رضاعه بعد (وهي سنتان). وقد جاء في الحديث: «لو قضى أن يكون بعد محمد نبيّ عاش ابنه. ولكن لا نبي بعده»[87] وقد طعن بعض فقهاء السنة الثقات في هذا الحديث. يقول ابن عبد البر (ت 463): «لا أدري ما هذا. ولو لم يلد النبي إلّا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح»[88]، ويستنكر النووي (ت 676) نفسه بشدّة هذا الحديث، فيقول: «وأمّا ما رُوي عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً[89]. فباطل وجسارة على الكلام على المغيّبات ومجازفة وهجوم على عظيم»[90]. ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة. وهذا يبيّن كيف أنّ فقه السنة واجه جميع المحاولات بالتلميح إلى إمكانية وراثة مكانة النبي الروحية. واحتمال بعيد أن ينتظر الفقهاء حتى القرن الخامس قبل الاعتراض على هذا الحديث الذي استدل به على وراثة النبوة.

وبطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديث بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية.

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: «لو كان نبي بعدي لكان عمر»[91] وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراثة ذرية فاطمة للنبي أمر غير وارد[92].

(5)

يتضح من جميع هذه النقاط أن تكوين الحديث في زمن نموّه الهائل تحت

---

(87) البخاري (كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء).

(88) ابن حجر: الإصابة 94/1.

(89) ولهذه الطائفة ينتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنازة لم تصلَّ على إبراهيم ولد النبي (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلّا الأنبياء والشهداء).

(90) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 103/1، قارن، القسطلاني: إرشاد الساري 124/10.

(91) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عمر)، مصابيح السنة 196/2 طبعة القاهرة 1294 هـ.

(92) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي» رسائل السيوطي. مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8)، ورقة 6 أ.

الحكم العباسي لعب دوراً في توسّع الأحاديث القولية التي نصرت المبادىء التي استند عليها العباسيون في دعواهم. وما رأيناه حتى الآن يمكن أن يعد ضرباً من الجدال السلبي، بمعنى أنه هزّ لأسس الخصم. وبناء على خبرتنا السابقة لن يكون مدعاة للدهشة وجود أحاديث متحيّزة في ذلك الزمان لدعم دعوى الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر.

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة. وهنالك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر.

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغة مثل هذه العبارات لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعددة التي كانت تشكل خطراً على العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعة بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية.

وقبل ذلك أحس الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم على ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين.

ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خلق أريج الشهادة منذ فترة مبكرة جداً. لذلك التجأوا إلى حيلة لشتم الجد الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله إن: «أبا طالب في الدرك الأسفل من النار. ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه»[93]. ويكفي لأن يُقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب[94].

---

(93) شبرنجر: محمد 74/2 [البخاري (كتاب المناقب، باب قصة أبي طالب)، (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار) مسلم (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي لأبي طالب)، أحمد 9/3، 50، 55. لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السنة، لفنسنك Wensinck].

(94) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 118/4. قارن: البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله).

وهـذا الخضمّ الهائـل من المجادلات السيـاسية المبثـوثة في هـذه الأحاديث المتعارضة لجدير بـالاهتمام، وهـذا النزاع البغيض الـذي توضحـه هذه الأحـاديث أُخفي في الظاهر تحت سطح هادىء.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجّه كلام خاص نقطة بعينها يصرح بها الخصوم.

وهكذا فالنزاع بين أتباع علي وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخـاب أبي بكر يتجسد في مجمـوعتين من الأحاديث تمنـح شرف أولـوية الصحبـة وشرف أولوية الصلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكر ولعلي.

وهـاتان المجمـوعتـان من الحـديث يمكن أن تـوجـدا جنبـاً إلى جنب عنـد الطبري.

ولا يوجد بينها حديث يتسم بالتحيز بشكـل واضح جـداً مثل الحـديث الذي يرويه عبـاد بن عبد الله وهـو أنه «سمـع علياً يقـول: أنا عبـد الله وأخو رسـوله وأنـا الصديق الأكبر لا يقولها بعـدي إلاّ كاذب مفتـر. صليت مع رسـول الله قبل النـاس بسبع سنين»[95].

ويجب أن نتذكر هنـا أن شرف لقب الصـديق قد منحتـه أحاديث أهـل السنة لأبي بكـر. والأحاديث المـوضوعـة التي خدمت مصـالح الأمـويين الخاصـة، دون الاعتمـاد على السنة العـامـة، طمست في الفتـرة اللاحقـة لأسباب شـرحناهـا فيما مضى.

وكان من المناسب إعطاء دعم فقهي للحكام العباسيين، وقد أخذ هذا أيضـاً شكـل أحاديث تمجّـد عم النبي (العباس) جـد الأسرة، وتـدافع عنـه ضـد أجـداد خصومهم الذين يدّعون الخلافة.

---

(95) الطبري: تـاريخ الـرسل والملوك 1160/1. قـارن بـ: مقالـة تيودور نـولدكـه: 'Zur tendenziösen Gestaltung der vorgeschichte des Islam's, المنشـورة بمجلة جمعيـة المستشـرقين الألمـانيـة ZOMG، مجلد 51 سنـة 1838 ص 16 وما بعـدها. انـظر كذلـك رسالـة الجاحظ (العثمـانيـة) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بما سيأتي).

وإذا اعتبـر أن العـدد من الخلفـاء أظهـروا أنفسهم مهتمين بـالبحث عن الأحاديث ونشرهـا (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهـل أن نفهم أن هذه الموضوعات تؤيّدها القيادة العليا وتعززها.

وهذا الخليفة المهـدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت158-159) ـ يَعُـدّه ابن عدي في قائمة الوضاعين[96].

وفي هذه الروايـات أُحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمناً طويـلاً[97] ويقال أن عمـر بن الخطاب عنـد القحط لم يتوجـه في صـلاة الاستسقـاء إلى النبي فقط ولكنه تـوجـه أيضـاً إلى العبـاس حيث بَـدا لـه أنـه خيـر يستسقى به، ودعا: «اللهم إنّا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليـك بعم نبينـا فاسقنـا» وكان هـذا المـوقف مؤثـراً[98]. وقـد استغـل عـرف كهـذا لمصلحـة العباسيين[99]، فذرية هذا الجد المبارك هم خيـر الأئمة لجمـاعة المسلمين. وهـذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتى إنهم أحبّـوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملقين وقـد جاء في قصيـدة نقشت على قطعـة من النقود في خلافة المتوكل[100]:

هـو الملك المأمـون من آل هـاشم　　　بهم إن أغبّ القـطر يُسْتَنـزلُ القـطرُ

وهذا ابن الرومي يقول في قصيدة مدح أهداها للخليفة المعتضد[101]:

---

(96) السيـوطي: تاريـخ الخلفاء 279. وفي صفحـة 355 من المصدر السـابق حديث في إسنـاده ستة من الخلفاء.
(راجع تعليقاتنا).

(97) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) [حـول الأحاديث المتعلقـة بالعباس راجع مقالة نولدكه السالفة الذكر].

(98) الأغاني 77/11 (أخبار أبي وجزة ونسبه)، النووي: تهذيب الأسماء 259/1 ط المنيرية.

(99) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-41.

(100) المرزباني: الموشح ص 293، دار صادر، بيروت 1965.

(101) الثعالبي: يتيمة الدهر 143/3 بتحقيق محي الدين عبد الحميد.
(الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضيّ).

وأبـوكم العباس مـا استسقى بـه بعـد القنـوط قبـائـلٌ إلا سُقــوا
بَعَـجَ الغمامَ بـدعـوةٍ مسمـوعـة فـأجـابـه شـرق البـوارق مغـرقُ

وقد شكا العباس مرة إلى النبي فقال: «يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تـلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشـرة وإذا لقونـا لقونـا بغير ذلـك؟ فغضب الرسـول حتى احمرّ وجهـه، ثم قال: والـذي نفسي بيده لا يـدخل قلب رجـل الإيمـان حتى يحبكم لله ولرسوله» ثم قال: «يـا أيها النـاس مَنْ آذى عمّي فقد آذاني فـإنما عم الـرجل صنـو أبيه»[102].

والقرشيون الذين لم يحبوا العباس على الرغم من جميـع الارتباطـات القبلية من المحتمـل أنهم علويون. ويتضـح بسهولـة أن الغايـة من وراء ذلـك هي جعـل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني، يتمثل في قوله (لله ولرسوله).

ومما يوضح أيضاً التحيز للأسـرة العباسيـة ورود ذكر العبـاس (العم) في هذا الخبر والأقوال المروية الأخرى بشكل مؤكد ومثير للغاية.

ولـم يبق في هــذه المـوضــوعـات إلاّ أن يعلن النبي أن العبــاس وبنيـه هم أصحاب الخلافة[103]. وكان الأتقياء في هذه الحقبة مُغرمين بوضع الصورة البغيضة للعهد الأموي البعيد كل البعد عن الإيمان في شكل حديث.

وهكذا فإن العوامل التي ساعدت على عزل العنصر الديني وإزاحته ستكـون دائمـاً غايـة كـل مسلم مكـروه تبغضـه الجمـاعـة. ولكن الأمـر المؤكـد هـو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكون الأتقياء قد صنعـوا شيئاً من هـذا القبيل بـالفعل

---

(102) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب العباس)، النووي: تهـذيب الأسماء 259/1 المنيـرية وحـول عبـارة: «صنو أبيـه» انظر فـلايشر Kleinere schriften، 137/2 انـظر استعمـالهـا أيضـاً في الأغـاني 90/15.

(103) العيون والحدائق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 354/1.

(جاء في العيون والحدائق: وقيل إن سبب إسراعهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلـك، قول رسول الله ﷺ لعمه العباس رضي الله عنه: إن الخلافـة تؤول إلى ولدك. فكـانوا يتـوقعون ذلـك ويتحدثون به بينهم).

في العصر الأموي نفسه، إلا أنها قد تكون جرأة منا التصريح بزمن نشأة هذه الأحاديث.

وتنتمي إلى هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي ذَمّ فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الحجاج الغاشم[104]. ومن هذا القبيل أيضاً قول النبي لرجل سمى ولده الوليد: «قد جعلتم تسمّون أولادكم بأسماء فراعنتنا. إنّه سيكون رجل يقال له الوليد هو أضر على أمتي من فرعون على قومه»[105].

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتى ظهر الوليد بن يزيد.

(6)

تعتقد الأحزاب المناوئة ضرورة دعم ادعاءاتها بأقوال النبي أكثر مما صنع الحزب الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكل عابث أكثر مما هو عند الحزب الرسمي.

ولم تضبح الشيعة نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون[106] الأولى تياراً معاكساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلى

---

(104) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

(يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي ﷺ وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبني حنيفة، وبني أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال: قال ﷺ: في ثقيف كذّاب ومبير. فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي: غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح 1689/3 رقم (5982): وعلته عنعنة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالة قدره. وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصمة: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الحجاج بن يوسف).

(105) العيون والحدائق ص 121.

(وحديث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 46/2 وقال فيه ابن حِبّان: هذا خبر باطل).

(106) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخرونة في كتابه مكة 7/1.

اتجاهات عديدة ضد سلطان الخلافة.

وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقص كامل في الموقف العقدي، أي أن تعاليم الشيعة قد تطورت بمنهج صارم متحرر من تعاليم المذهب السنّي في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلا داخل إطار ديني ثابت.

وقد تشرب الأتقياء المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصول العلوية لمتقدمي الشيعة غير أن المبالغة في هذه الأصول والمغالاة فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

وهنالك مستويات خفيفة من التشيع كأن توصف تلك الأصول بأنها تشيع حسن[107] وتشيع قبيح[108]، وأن التشيع الحسن نظرة جديرة بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرة للانقسام[109] في العهود الأولى ولكنها حدثت إلى حد ما بسبب الدعاية الداخلية المؤيدة لمزاعم العلويين التي أدّت من حين إلى آخر إلى قيام ثورات سياسية وتنصيب الأسر العلوية في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيرات محلية وإقليمية فقط، ولم تُفْضِ إلى نشأة جماعة الشيعة الموجودة إلى جانب جماعة السنة باعتبارها جماعة مختلفة.

وكانت الشيعة في تلك الأيام فرعاً من فروع الإسلام مثلها مثل المذاهب الإسلامية والمذاهب الأخرى. فالشيعة إذن مذهب وليست فرقة[110].

---

(107) قارن بمقدمة هوتسما لتاريخ اليعقوبي ص 9.

(108) الأغاني 32/8 (أخبار كثير ونسبه).

(جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيعاً قبيحاً يزعم أن محمد بن الحنفية لم يمت).

(109) انظر تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 7.

(110) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة دي خويه ص 65.

(جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقتان مختلفتان مالكيون أهل سنة وموسويون شيعة..).

والذين يعتبرون خارج السنّة هم فقط غلاة الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا على السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماء هذه الدعوة الحرّة ومؤيدوها جعل كلمة الله وكلمة رسوله حرباً من أجلهم بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحد الأسلحة المفضلة في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباع مذهب السنة المحافظ بتحريف القرآن وتطويعه لآرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشتبهون في أن عثمان الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طمس خمسمائة آية، ومنها آية: (ألا إنّ علياً هو الهادي)[111] وفي سورة (الفرقان 28): **﴿ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً﴾** قيل إن في النص الأصلي للآية ذكراً للاسم الحقيقي لفلان هذا، وقد حذف واستعيض عنه بكلمة (فلان) من غير تعيين[112].

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سخر فقه أهل السنة منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريح بأن القرآن الحالي محرّف ووضعه بما يتلاءم مع أغراضهم بجميع ضروب التأويلات بحجة إعادة صياغته RESTITUTIO IN INTEGRUM[113].

ولقد اتّهموا خصومهم بتحريف نص الكتاب المقدس بأسلوب متحيّز كاليهود والنصارى[114] ونسبوا إلى النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل:

---

(111) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن والدس فيه انظر كتاب جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامي ص 270 طبعة لايدن سنة 1920].
(انظر ترجمة عبد الحليم النجار ص 291).

(112) الرازي: مفاتيح الغيب 470/4 [قارن بـ جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار].
(ليس هنالك في تفسير الرازي ما يشير إلى ما ذكره جولدتسيهر).

(113) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 93/2-112].

(114) ابن عبد ربه: العقد الفريد 219/1. التوافق بين الروافض واليهود.

«ستة لعنتهم. لعنهم الله وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله... الخ»(*) وهذا الحديث ينتمي إلى هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار علي لا يزال مستمراً حتى العصر الحديث.

وهاأنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو (Rycaut) لمعرفة تصور الرأي العام في زمانه لهذا النزاع؛ يقول ريكو: «يتهم الترك الفرسَ بتحريف القرآن وأنهم بدّلوا الكلمات بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك نُقِلتْ المصاحف التي أحضرت بُعَيد فتح بابل إلى القسطنطينية وجمعت في السرايا العظيمة في مكان منزوٍ وحرِّم النظر فيها ولُعِن كلّ من فعل ذلك.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتابٍ له ضد الشيعة: أنتم تنكرون صحة آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضيّة»[115] وبدأت التحويرات المنحرفة في القرآن تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تبتعد عن جمهور المسلمين المؤمنين بالسنة.

وكان السعي لإثبات أن أهل السنة حرّفوا تأويل القرآن قديماً جداً ومنتشراً بشكل عريض[116].

والتأويل الصحيح لعدد من النصوص المهمة التي حرّفها أهل السنة يعطي البرهان الأكيد على تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن ـ على رأي الشيعة ـ نبأ ما بعدهم وحكم ما بينهم[117].

(*) (جاء في العقد الفريد (كتاب الياقوتة في العلم والأدب) في الكلام عن الرافضة: اليهود حرفوا التوراة وكذلك الرافضة حرفت القرآن).

(115) Neueröffnete Ottomanische Pforte، 82/1، 84 أ [الاقتباس هنا من النص الأصلي لريكو: (الحالة الراهنة للامبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present State of the Ottoman Empire.

(116) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزب ما تتبع بمساعدة.

(117) المسعودي: مروج الذهب 75/2.

(وفيه أن الحارث الأعور دخل على عليّ بن أبي طالب فقال: يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد =

وجاء في قول ينسب إلى النبي يرويه جابر الجعفي (ت 128) أحد الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية[118] ومن المدافعين عنها: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»[119]. وجابر هذا وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعَدُّ من أكذب المحدّثين عند أبي حنيفة[120] بَذَل جهداً مضنياً في تأويل آيات من القرآن ليجعل لعليّ ذكراً فيه[121]، حتى إن دابّة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلا رجعة عليّ في آخر الدنيا حسب رأيه[122].

أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله؟. قال: وقد فعلوها؟. قال: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ.

(أخرجه الدارمي في سننه (كتاب فضائل القرآن) وأحمد في مسنده 91/1. والترمذي في جامعه وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول. وفي الحارث مقال).

(118) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة. انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73، قارن ص 244.

(119) ابن حجر: الإصابة 25/1 (ترجمة الأخضر الأنصاري) المسعودي: مروج الذهب 581/1 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفين)، المصدر السابق 622/1 (ذكر خلافة الحسن) [جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 278]. ويحارب الشيعة من أجل حرية تأويل القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلا بالتفسير التقليدي المبني على العلم. (الترمذي حول هذه المسألة أنظر ما اقتبسه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة.

(في الموضع الأول من مروج الذهب: يقول عمار بن ياسر: لنقاتلنهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله. وفي الموضع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المفلحون وعترة رسوله الأقربون... لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقائقه).

(120) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 39. تحقيق علي محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

(وفيه: قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح ولا أكذب من جابر الجعفي»).

(121) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معايب رواة الحديث). بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي سنعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتراف الجميع.

(يعني قوله تعالى: ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ والرافضة يؤولونها تأويلاً عجيباً فيقولون: إن علياً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء ـ يريدون علياً ـ أن اخرجوا مع فلان).

(122) الدميري: حياة الحيوان 280/1 الطبعة الميمنية 1911 مصر. (مادة ذابة).

ويرى العلويون ـ وشأنهم في ذلك شأن العباسيين ـ[123] أن (المودّة في لقربى) الواردة في سوره الفرقان (آية 22) هي إشارة إلى آل البيت وبرهان على مكانتهم المقدسة في الوحي[124]. وهذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.

والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً على تلك النصوص التي يذكرها الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة على اتجاه التأويلات الشيعية المنحازة[125].

ومن البدهي أن يضم أنصار الدعوة العلوية كل تلك النصوص التي تأوّلها أهل السنة في أبي بكر لتكون في حق علي[126]، ولعل هذا كان رداً على صنيع خصومهم.

وانصرف الحزب السنّي أيضاً إلى البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية فضل أبي بكر[127] دون إعطاء أي قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل.

---

(123) العيون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه (وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية لأنصار العباسيين. أنظر G.C. Miles في كتابه (تاريخ العملات النقدية لبلاد الريّ) ص 15 و (الكشف عن العملات النقدية في برسيبوليس ص 67) وكتاب S.M. Stern (تاريخ العملات النقدية) 1961، ص 261].

(Persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة).

(124) لم يفت مجادلو السنة أن يبينوا فساد هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحد العلويين الفارسيين، من ناحية تاريخية، لأن ذكر ذرية فاطمة (آل البيت) في الوحي المكي يتضمن مفارقة تاريخية حيث لم تتزوج فاطمة من علي إلا في العام الثاني للهجرة. القسطلاني: إرشاد الساري 370/7.

(125) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 700/2، 392/8.

(126) لا سيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي: مفاتيح الغيب 592/8.

(127) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد. مفاتيح الغيب 124/8.

(يريد قوله تعالى: ﴿**لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بَعْدُ وقاتلوا**﴾. قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أوّلَ من أنفق المالَ على رسول الله في سبيل الله).

واستمر الفقهاء المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة وتعصب كبير.

وقد حضر نادرشاه أثناء حملته على داغستان جدالاً في قزوين بين السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق علي ويقول البعض الآخر بل هي في حق الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أن في هذه الآية إشارة إلى التوراة والإنجيل أمر الأميرُ ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهات قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارى عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدتهم صدر الحكم إلى جانب أهل السنة[128].

وللفرق العلوية الأخرى مثل الدروز تأويلاتها الخاصة[129]، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلى القرآن فقط ولكن إلى الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39 حيث وجدوا عدداً من الأنبياء يرجعون إلى الرجل الصالح الحكيم[130].

والتأويل الأكثر شيوعاً بين العلويين على اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء/ 60) البيت الأموي. ولا يزال هذا سائداً بين العامة.

وظلّت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة[131] حتى الأوقات الراهنة. وهي تسمية آثر العباسيون أيضاً أن يطلقوها على الأسرة الأموية التي قوّضوا حكمها[132]، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت

---

(128) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية، ص 88-91ج

(129) Petermann, Reisen im Orient, I, p. 394

(130) انظر مقالتي في Geiger's Jüd. Zeitschr. F.W.IU.L., XI (1875), p. 78.

(131) اذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(132) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 395/1. وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 706/3. وقارن بقولهم: «أهل بيت اللعنة» المصدر السابق 170/3 وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: «لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية» يعني (الشجرة الملعونة في القرآن)، انظر الطبري 2168/3-2170، وتاريخ أبي الفداء 278/2.

وفرعها في السماء (إبراهيم/ 24) إشارة إلى أسرتهم[133]. وأما العلوي فهو ابن شجرة طوبى[134].

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا على نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيولهم أن ينقّبوا عن ذلك[135].

واستحسان هذا التأويل من قبل العباسيين وفقهاء بلاطهم جعله مقبولاً عند أغلب مفسري القرآن من أهل السنة المحافظين ولو كانوا أعداءً للشيعة[136].

(7)

تكشف النزعة المتحيّزة للادّعاءات العلوية عن نفسها بحرية أكثر في الأحاديث المختلفة التي وضعتها الأحزاب، وبتقيّد أقل في تأويل أيّ نصّ مقدّس.

وسوف لن نبحث العدد الضخم من الأحاديث التي تسعى إلى تمجيد عليّ

---

(133) اليعقوبي: التاريخ 408/2.

(جاء في تاريخ اليعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال: أيها الناس لا يغرّنكم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء).

(134) المسعودي: مروج الذهب 620/1. بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

(جاء في الموضع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع مماتك، وكيف لا تكون كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن شجرة طوبى؟).

(135) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فسر الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. أنظر الأغاني 30/3. وقارن بـ: الدميري: حياة الحيوان 407/2 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

(في الأغاني: كان بشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالي المهدي لمن حضر: ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر﴾؟ فقال له بشار: النحل التي يعرفها الناس. قال: هيهات يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾ يعني: العلم).

(136) قارن بـ: تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وأفراد آخرين من عائلته فكثير منها وجد طريقه إلى كتب السنة المعتبرة؛ لأن الغرض من هذا الفصل هو تلك الأحاديث ذات الأهمية الخاصة والتي هي عبارة عن مبادىء فقهية وسياسية عامة تكونت لكي تمثل الشيعة العلوية.

وكانت الدعوة العلوية ستقع في مأزق حرج لو اعتمدت كلياً على مبدأ الوراثة. وقد أحسّ أتباعها بعد ظهور العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية من جهة أحكام الميراث في هذا المجال.

وأكبر حجة لديهم (وقد استعملوها بشكل مستقل عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعهم بأنّ النبي قد عيّن وحدّد بدقة عليّاً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإن خلافة أبي بكر باطلة لأنها مغتصبة، ولأن خلافة عليّ بعد النبي قد ثبتت[137] بالنصّ والتعيين[138]، أو بمعنى آخر بواسطة الوصيّة[139].

لذلك اهتم الشيعة العلوية بوضع أحاديث لإثبات خلافة علي بأمر مباشر من النبي.

وأشهر حديث معروف (لم يطعن أهل السنة في صحته بالرغم من أنهم جرّدوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديث (خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحد أكثر أسس الشيعة صلابة.

في وادي خمّ بين مكة والمدينة على بُعد ثلاثة أميال يوجد غدير محاط بشجر وأَجَم لا يغادره ماء المطر، وتحت إحدى شجراته وقع المشهد المهم عند أتباع عليّ كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرسول فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله تحت شجرتيـن، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلى. ثم أخذ بيد

---

(137) وعلى خلاف من ذلك يرى أهل السنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة. الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرّاميّة).

(138) ابن خلدون: المقدمة ص 164.

(139) ابن الفقيه الهمذاني: مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عليّ وقال: مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه»[140]، فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة».

والواضح أن الشيعة قد أضْفوا على هذا الحديث أهمية بالغة وعَدُّوه أقوى دعم لمذهبهم، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية إحياء ليوم الغدير[141].

وبالرغم من أن أهل السنة لم ينكروا الحديث إلّا أنهم لم يروا فيه دليلًا على خلافة عليّ بعد وفاة النبي.

وهنالك حديث علوي آخر أقلّ قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعة من حياة النبي، ويعرف عادةً بحديث الطير. والقصد من تمجيد الأسرة العلوية لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الروايات المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أهدى للنبي ذات مرة طير - وقد ورد في روايات مختلفة ذكر لنوعه - فأكل منه النبي فاستطعمه فقال: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر. فجاء علي فلم يأذن له أنس بالدخول - وقد تكرر ذلك منه مراراً كما في بعض الروايات - حتى زعم عليّ أنه يريد أن يكلم النبي في أمر عاجل فدخل، فسأله النبي عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبي أنساً: ما حمله على ذلك؟ فقال أنس: رجوت أن يكون أول الداخلين من الأنصار. فقال النبي: يا أنس.

---

(140) انظر أيضاً حديث خمّ العلوي في تهذيب الأسماء للنووي 347/1، وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والنسائي كما هو معروف ذو ميول علوية، وبالمثل ضمن الترمذي جامعَه أحاديثَ متحيزة لمصلحة علي مثل حديث الطير.

(141) أنظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 61. وقارن بـ: الكامل لابن الأثير 200/7 (حوادث سنة 389). وفيه أن أهل السنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير. باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالآية 40 من سورة التوبة. [وحول حديث غدير خم، انظر أيضاً، جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

أوَ في الأنصار خير من علي؟»[142].

كما يروي الشيعة عدداً آخر من الأحاديث لإثبات أن النبي أوصى لعلي بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاء أهل السنة العقدة المستحكمة (عقدة غورديوس) Gordian Knot بنشر أحاديث تبين أن النبي لم يوص قبل موته[143].

ولو لم تعرف هذه النزعة السياسية لكان من الصعب معرفة سبب وجود تلك الأحاديث المتباينة المخصصة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية[144]، وأكثر من ذلك أنه لم يعين خليفة بعده[145]، ولم يأت في هذه الأحاديث تسمية علي أو غيره وريثاً للنبي.

والحقيقة هي أن النبي لم يترك وصية لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا عن تركته الخاصة، وهذا يدل على فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدى روايات الحديث هذه النية أو القصد واضحاً بشكل أخرق. وقد قيل في حضرة عائشة إن النبي أوصى لعلي، فقالت: متى كان ذلك؟ لقد كان رأسه على صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه الوجع، مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث التي يقال فيها إن علياً نفسه قد أنكر الفكرة التي تقول إن النبي قد ذكر كل أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل ما وخصه بذلك ولم يطلع على ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرر مراراً في عديد من الروايات وفي عديد من

(142) الدميري: حياة الحيوان 400/2، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عليّ)، وذكر أنّه (غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149 -150].

(143) أخرج البغوي في مصابيح السنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 192/2، راجع الطبري 1810/1.

(144) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة).

(145) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

المناسبات[146] المختلفة هو ضرب من الحِجاج ضد مذهب أتباع علي الذي ادّعى أن علياً هو ذلك الرجل الذي اطلعه الرسول على ما حجبه عن غيره من الناس باعتباره وصيَّ النبيّ والمنفّذ لرغباته.

وقوِيَ العزم على تفنيد هذا الرأي برفض عليٍّ نفسه له، ولذلك فإن هذا الجزء من الحديث ـ شأنه شأن الأمثلة التي سبقت ـ هو موضع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولى للإسلام، وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة، وكل منها يدعي أن النبي حجته ودليله.

(8)

وبصرف النظر عن الأحاديث المتحيّزة التي قصد بها أن تكون سنداً لتعاليم حزب ديني أو سياسي لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استغل بطريقة أخرى لمصلحة الأغراض الحزبية وذلك من خلال دس الكلمات المتحيزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع مآرب حزبهم السياسية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديث معتدل ومختلف بشكل كلي يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلَق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أي مشكلة.

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا على الأقل مبعث تهمة متكررة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حرفوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)، أحدهما يمثل الدس عند العلويين والآخر عند أهل السنة:

---

(146) البخاري (كتاب المعلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الديّات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

(147) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليّ المخلصين، انظر الأغاني 30/8.

(يعني قول السد الحميري في محمد بن الحنفية:

ألا قل للوصيّ فدتك نفسي أطلت بذلك الجبل المقاما)

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثة الخليفة عثمان. وأن ما وقع من تنكيل بخصومهم والحقد على علي والعلويين تم باسم الأخذ بدم عثمان القتيل[148]، فكان عثمان رمزاً وشعاراً لطموحات الأمويين[149] في مواجهة علي الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم.

فكلمة عثماني (وتجمع على عثمانية) هي الاسم الحزبي للاتباع المتعصبين للأسرة الأموية الحاكمة[150]. وقد تعرض هذا الاسم لكثير من التحويرات، ثم انتهى بالمعنى السلالي[151]، وليكون نعتاً يطلق على الجماعة التي لم تخرج إلى القتال مع علي من أجل الخلافة والذين أنكروا مقتل عثمان. وهذا حسان بن ثابت الأنصاري كان ينعت بأنه «عثماني»[151].

وبموت علي صار لهذا الاسم (عثمان) أو (علي) أهمية حقيقية، فأطلق الاسم على الجماعة التي رفضت ادعاءات علي كما أطلقت على أولئك الذين لم يكونوا مستعدين لقبول سقوط علي وأسرته وظهور نجم معاوية، وهو أمر قد تم

---

(148) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 144، 163، 170 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(149) كريمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(150) ومما يشقّ تفسيره أن صُحَار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون صُحَار بن عياش) وصف بأنه خارجيّ وعثماني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا تجدد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق. وابن قتيبة: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة، تحقيق ثروت عكاشة [قارن: لامانس Études ص 121 = MFOB 13/2].

(ليس الأمر مما يصعب فهمه. فكون صحار عثمانياً فهو أموي، وهو بذلك خارجيّ بمعنى أنه خرج عَلَى عليّ وإن كان أهله من شيعته، وليس بمعنى أنه خرج على عليّ لينتمي إلى فرقة الخوارج المعروفة).

(151) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالية محضة على من ينحدر من نسل عثمان انظر الأغاني 92/7، 165/14-169. راجع العيون والحدائق ص 237.

[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس Études ص 119 = MFOB 11/2، Études ص 112 = MFOB، 14/2. كما توجد بعض المعلومات عن حزب العثمانية].

(152) المسعودي: مروج الذهب 554/1 (باب ذكر خلافة عثمان ـ ما قيل فيه من الرثاء).

بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هم أهـل السنة[153]. وقـد جعل معاوية مرتبة عثمان فوق مرتبة علي وحسب أنـه قد أتى بمـطالب أو ادعاءات أعـظم شأناً من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثماني[154] في ذلك الجيل هي شتم علي وصرف الناس عن الحسين[155]، وهذا يعني أن العثمانية تفضل بني أمية على بني هاشم وتقـدم الشام على المدينة[156].

وجميع ولاة خلفاء بني أمية الأوائل، الذين لم يكتفوا بالبيعة للخليفة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المباشر بالمطالب العثمانيـة وحكموا بـالموت على كـل من بايع على سنّة عمر مع ما في هذا من اعتراف ضمني بخلافة غيـر العلويين، هم من العثمانية[157].

كما أصروا على الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشـروط وحاولـوا رفعه إلى مكانة دينية سامية، «فمثل عثمان عند الله مثل عيسى بن مريم»[158].

وهذه البيعة السياسية كانت تسمى أيضاً دين عثمان أو رأي العثمانيـة[159] كما

(153) وينطبق ذلك خصوصاً على كلّ أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء مَن اعترف بكل الوقائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: البصرة عثمانية، والكوفة علوية والشام أمويّة، والحجاز سنية. العقد لابن عبد ربه 356/3.

(154) الأصفهاني: الأغاني 27/15، اليعقوبي: التاريخ 218/2. قارن بـ: البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطية وكان علوياً».

(جاء في الأغاني في الموضع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانياً وهو أحد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(155) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(156) الأغاني 30/15.

(157) الطبري: التاريخ 419/2 -420.

(158) ابن عبد ربه: العقد الفريد 23/3.

(159) الأغاني 122/11، 28/13، الطبري 340/2. وربما هم يشبهون «النواصب»، انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZOMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصّاب» في: Rosen- Girgas, Cherstom arab ص 552 سطر 4.

تسمى البيعة عند الحزب المضاد بدين علي[160] «أي أنه من كان مبايعاً لعثمان وأراد أن يعلن ذلك قال: أنا على دين عثمان، وكذلك من كان مبايعاً لعلي يقول: أنا على دين علي».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأطلق اسم (العثماني) على كل تابع موال لبني أمية بشكل أعمى[161].

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتى الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزاعم الأموية يسمون «العثمانية» آنذاك[162].

ويروي أبو الفرج الأصفهاني أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه مجلساً للعثمانية[163].

ويعد الجاحظ أحد أتباع تلك الفرقة[164]، وقد ألف في ذكرها كتاباً[165] بالرغم من أن الجاحظ نفسه استنكف أن يعد واحداً منها[166].

وبقي التعبير بالمروانية[167] أكثر استعمالاً للتعريف بالحزب الأموي في العصر

---

(160) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 342/2 -350.
(وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا عَلَى دينِ عليّ).
(161) البلاذري: أنساب الأشراف ص 26.
(162) ابن قتيبة: المعارف 252 طبعة وستنفلد، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 406/1.
(163) الأغاني 85/10: «وأهل تلك المحلّة إلى اليوم كذلك».
(164) المسعودي: مروج الذهب 188/2، 471/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله).
(165) وكتاب الجاحظ هو (العثمانية ومسائل العثمانية)، وهنالك ردّ عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة للطوسي ص 331 رقم 720. [طبع الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاحظ بالقاهرة سنة 1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 253/3 مقتطفات من رد الاسكافي على كتاب العثمانية].
(166) انظر مخطوطة Kaiser. Hof bibliotihek in Vienna. N.F. no. 151, Fol. 3a [كتاب الحيوان 11/1].
(167) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزبيرية، انظر الأغاني 102/3 وهنالك=

العباسي[168].

ولنقل لإتمام الفائدة أن المتعصبين الأمويين كانوا ينعتون خصومهم العلويين غالباً بـ (الترابية)[169] نسبة لأبي تراب وهي كنية لعلي[170]، وهم يريدون بهذا الحط من قدرهم[171]، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم[172]، بالرغم من أن علياً نفسه كان يحب هذه الكنية التي كناه بها النبي[173].

وجمعت الأوساط الموالية لعثمان ومنها أولئك السنيون الذين لم يرضوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شرعياً أحاديث يصف فيها النبي عثمان بأنه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تولية الخلافة أمر قضاه الله، وأن أعداءه ملعونون. وقد أبى النبي أن يصلي ذات مرة صلاة الجنازة على أحد المسلمين (صلاة الجنازة، الجزء الأول ص 229)، ولما سئل عن ذلك قال: «إنه

= قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغاني 120/4.

(168) فلايشر، فهرست المخطوطات ص 525. ملاحظة **. قارن، المقريزي: الخطط 236/1. وقد ألّف الجاحظ رسالة في إمامة المروانية، المسعودي: مروج الذهب 188/2. [لا تزال هنالك فرقة مؤيّدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية. انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الامبراطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643 -648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 395/7 سنة 1933].

(169) الطبري: تاريخ الرسل 136/2، «الترابي يلعن عثمان»، المصدر السابق 147/2 وفي الرواية التي ساقها الدميري في حياة الحيوان 548/1 (مادة صَدَى) والتي أهان فيها الحجّاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جوّال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ». وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الحيدري) نسبة إلى (حيدرة) وهو لقب آخر لعليّ.

(170) ابن هشام: السيرة النبوية 249/2 -250 بتحقيق السقا والأبياري وشلبي ط/ 3، 1971، المسعودي: مروج الذهب 111/2، 125/2، ابن عبد ربه: العقد الفريد 41/3، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388.

(171) العيون والحدائق ص 89 -92 طبعة دي خويّه. المسعودي: مروج الذهب 4/2.

(172) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 129/2 طبعة دي خويه.

(173) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 344/1 الطبعة المنيرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد نقابل من حين إلى آخر اسم (الترابية) باعتباره اسماً محبباً عند العلويين، انظر المسعودي: مروج الذهب 73/2 (ذكر أيام عبد الملك).

كان سغض عثمان فأبغضه الله»[174].

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت على تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرى الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً مواتياً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد فر من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد استغلت هذه الحادثة للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرار) من صفات الذم عند العرب.

وقد أحسن العلويون استغلال هذه الرواية حتى إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفائه للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنب سوا أنني ذكرت الذي فر عن خيبر
ذكرت امرءاً فر عن مرحب فرار الحمار من القسور[175]

وهذه السخرية لا يمكن أن توجه إلا لعثمان فقط. والظاهر أن فرار عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الريب من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة على خراسان، وعيره بفرار أبيه[176].

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمة صحيحة.

وأكبر برهان على صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي[177] وهو يتعلق بأسباب نزول الآية

(174) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، وهنالك طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسنك: مفتاح كنوز السنة (عثمان بن عفان)].

(175) الأصفهاني: الأغاني 13/7.

(176) الطبري: تاريخ الرسل 179/2.

(177) ذكر اليعقوبي في تاريخه 169/2 دار بيروت للنشر 1980 نفس الاتهامات الموجّهة إلى عثمان، كما أورد نفس الاعتذارات عنها التي ذكرت في الحديث التالي.

رقم 149 من سورة آل عمران «جاء رجل[178] حج البيت، فرأى قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قريش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فأتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحدثني قال: أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد؟ قال: نعم قال: فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فكبر. قال ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه. أما فراره يوم أُحد، فأشهد أن اللّهَ عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النبي: إن لك أجرَ رجل ممن شهد بدراً وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان بن عفان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة. فقال النبي بيده اليمنى: هذه يد عثمان فضرب بها على يده. فقال: هذه لعثمان اذهب بهذا الآن معك»[179].

وإذا لم يجد أصحاب عثمان ما يكفر جبنه إلا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعثل)[180] وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقاب تشير إلى حمقه وخرفه[181]، ولذلك سمي أصحابه بـ (النعثليين)[182].

---

(178) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه رجل (من أهل مصر).

(179) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان).

(180) انظر: لاندبرج، Proverbes et dictons و256/1، وقول (بقيّ بن قائد): «طول اللحية للحمق كالزِّبل للبستان»، انظر العيون والحدائق ص350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ، 154/4. وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحيته. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهنالك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشربيني ص 125، الاسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 140/2 أن من علامات الحمق شيب اللحية المبكّر.

(181) [انظر: جولدتسيهر: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة ڤيينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص321، ولامانس: دراسات ص 119 = MFOB، 2/2] الأغاني 23/7، 42/13، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن قتيبة ص 132 طبعة ڤستنفلد.

(182) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدو=

ولم يمانعوا أيضاً في تغيير نص الحديث بالدس فيه ليزيد تهكمهم، وقد جعل النبي علياً حاملاً للواء المسلمين، وقد صرح بذلك في قوله:

«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»[183] وهذا الحديث مقبول عموماً عند البخاري.

وقد زيد في بعض رواياته عبارة: ليس بفرّار[184].

ودفاع ابن إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متهم عند أهل السنة بالتشيع[185].

وهذه الزيادة لا يراد بها إلا عثمان وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبان وعلي الظافر.

إذن هنالك أسباب مقبولة في عدم إضافة هذه الزيادة إلى روايات أهل السنة لهذا الحديث، وهي الأسباب نفسها التي من أجلها اختلف المؤرخون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عينها[186].

وها هو ذا مثال آخر على ميول الاتجاه المناوىء للعلويين من خلال الدس والإدراج في النص: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين

= سابق للعباسيين ويصفه تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علّي فقال: «نعثليّ جَمَليّ لكم غير مواتٍ». (الأغاني 17/7) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جمليون إشارة إلى معركة الجمل. الطبري 342/2 350) فلا يطيعكم» وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقالته المنشورة (بالمجلة الأسيوية (JA) سنة 1874، 209/2) حيث ترجمها بـ:

«Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien».

ولمعرفة المقصود بكلمة (مُوَاتٍ) انظر معلقة زهير البيت رقم 34. والموشح للمرزباني ص 149 والنجوم الزاهرة 268/2.

(يريد قول السيِّد:

إن سوار بن عبد الله مِن شرِّ القضاةِ نعثليّ جمليّ لكم غير مُـوَاتِ)

(183) البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر)، النووي: تهذيب الأسماء 346/1 المنيرية.

(184) القسطلاني 366/6. (والزيادة لابن إسحاق نفسه).

(185) مقدمة فستنفلد لطبعة ابن هشام 8/2 -20.

(186) وليام موير: حياة محمد الجزء الأول، المقدمة ص 52 (cli)، هامش.

يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وهذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنى وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضيف لهذا الحديث في إحدى رواياته هذه الزيادة: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم، إياكم»[187]. ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله ـ حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وضعت من أجل أهداف جدلية متحيزة، وليثبتوا للشيعة أن المغالاة في تعظيم علي وآله كفر. وكانوا يرون أن استمرارية الخبر الثابت مرهونة بعدم وضوحه. وهذا يعطيه فرصة أكبر للانتشار والتقدير.

(9)

إن مجموعة الأحاديث التي يصور فيها الأتقياء ظروف الدولة ـ إن جاز التعبير ـ لصيقة جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناتجة عنها (حيث يبثون على لسان النبي آراءهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداث قدر الله لها أن تقع).

وكان القصد من قبول شخصية الحكام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاه الله تيسير خضوع الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظ أن أولئك الذين أنكروا القدر المطلق كانوا أقل استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية[188] وتكمل هذه المجموعة سلسلة الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامة الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديث عند الدوائر

---

(187) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).
(انظر تعليقنا رقم 1 فقرة 8) قارن بقول الكميت في خزانة الأدب 208/2: أكفرتني.
(يريد قول الكميت:
فطائفة قد أكفرتني بحبّهم   وطائفة قالوا مسيء ومذنب
من قصيدته المشهورة: طربت وما شوقاً).
(188) ابن قتيبة: المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة.
(ترجمة الحسن البصري).

نفسها التي تدعو في صمت إلى التخلي عن واجب الولاء لحكومة مكروهة (دون اتباعها بلا قيد أو شرط) مدعين أن النبي نفسه قد تنبأ بوقوع هذه التطورات في الإسلام:

«أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك أعفر (مثل التراب)، ثم ملك وجبروت[189] يستحل فيها الخمر والحرير»[190]، «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم»[191]، ثم يأتي بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون[192]، وينذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السِمَن»[193]. «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد، والحاكم فيه كالذئب الأمعط، والتاجر كالكلب الهرار، والمؤمن بينهم كالشاة الولهى بين الغنمين ليس لها مأوى. فكيف حال شاة بين أسد وذئب وكلب»[194].

إن تصوير الأحوال الزمنية في شكل حديث لا يندرج كلياً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضل أن نسميها أحاديث نبوية حتى نعثر لها على تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحاديث بوفرة داخل الأحاديث النبوية.

ولم تتنبأ الأحاديث النبوية بأحوال الدولة فقط، بل تنبأت أيضاً بالأمور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما رُوي عن النبي أنه قد أخبر بأن أحد أزواجه ستنبحها ذات يوم كلاب الحوأب ليكون ذلك نذير شؤم على عائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوأب وهي في طريقها

---

(189) ملك وجبروت. ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(190) الدارمي: السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في المسكر).

(191) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(192) يمنع سماع شهادة المرء في الشريعة الإسلامية إذا لم تطلب منه من قبل القاضي وهذا معنى يشهدون ولا يستشهدون. انظر: الخصّاف: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب، 29 أ.

(193) أبو داود (كتاب السنة، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث).

(194) الدميري: حياة الحيوان 230/2 (مادة كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.
(انظر ميزان الاعتدال 98/1 ترجمة أحمد بن زرارة وسنده مظلم).

إلى البصـرة، قـول النبي : «من منكن التي ستنبحها كـلاب الحـوأب». ولـم تهمـل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل[195].

ولم يقيـد المحدثـون أنفسهم عندمـا جعلوا النبي يتحدث عن التـطور العـام للامبراطورية الإسـلامية، حيث يتنبـأ محمد بـاتساع حكم المسلمين في المستقبـل وبحملتهم على بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم، البيض قمصهم، المحلوقـة أقفاؤهم، قياماً على الرجـل الأسود مـا أمرهم بـه فعلوه. وإن بها اليـوم رجالاً لأنتم اليوم أحقر في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»[196].

وعنـد حفر الخنـدق[197] بشر النبي بفتـح اليمن والمغرب وكـل المشـرق في ثلاث ضربات من المعول، ويقول أبو هـريرة وقـد أدرك جزءاً عـظيماً من فتـوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده، ما افتتحتم من مدينة ولا تفتتحونها إلى يوم القيامة إلا وقد أعطى الله محمداً مفاتيحها قبل ذلك»[198].

فهـذه الأقوال النبـوية ليست مـوجودة فقط في الأحـاديث المـردودة، ولكنهـا مـوجودة أيضـاً في جوامـع الحـديث المعتبـرة حيث يـوجـد عـدد كبيـر من النبؤات المتعلقة بمستقبل الأمبراطورية الإسلاميـة[199]. فالحـرب ضد امبـراطوريـة الروم،

---

(195) اليعقوبي: التاريخ 181/2، ابن طباطبا: الفخري 86، ياقوت: معجم البلدان 314/2 (حوأب).

(196) ياقوت: معجم البلدان 314/3 (مادة الشأم).

(197) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة ڤهاوزن) ص 194.

(198) ابن هشام: السيرة النبوية 230/3.

(199) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.

انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكر البصرة) حيث عرف الترك ببني قنـطوراء وفضلاً عن ذلك فإن التحذير من الترك والحبشة قد جمع في خبـر واحد كمـا في المصدر السـابق. وقد جـاء في سنن النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة):

«دعوا الحبشة ما وادعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 25/2 وقد ورد ذكـر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 294/1 طبعة الأبياري والسقّا.

[تـرك وكـابـل اسمـان لجبلين كمـا في شـرح السيـرة لأبي ذر وليسـا البلدين المعـروفين كمـا تـوهـم جولدتسيهر].

والحركات التي أدت إلى انتقال حكم الدولة إلى الأسرة العباسية جميعها مذكورة بوضوح وجلاء.

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي[200] نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً[201].

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتى القرن الثالث الهجري مذكورة في شكل رؤى نبوية، وما فيها من غموض في التأويل شغل الشراح المسلمين إلى حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجلية في هذه الأحاديث فلا يصعب على المرء أن يعرف معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أن قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان رايات سود فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»[202] والأكثر ملائمة لنقل هذه النبوات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية[203] والذي قيل عنه في الصحاح إنَّ النبي قد أودعه أسرار المستقبل[204]، وكان حذيفة يلمح لها بحذر شديد أو يصمت عنها كلية ولا يصرح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته» وقد نفذت هذه النبوءات بواسطة النزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الدنيا[205]، ثم إن علياً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات[206]، حيث حدث عن النبي أن «رجلاً يخرج

(200) أبو داود: السنن (كتاب الفتن).

(201) الترمذي (أبواب الفتن)

(انظر تعليقنا على هذا الموضع).

(202) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(203) المسعودي: مروج الذهب 584/1.

(فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفين).

(204) النووي: تهذيب الأسماء 154/1. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والقاضي عياض: الشفاء 282/1.

(205) أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(206) قارن بـ: اليعقوبي: التاريخ 193/2 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

من وراء النهـر يقال لـه الحارث بن حـراث على مقدمتـه رجل يقـال له منصـور هو المهـدي المنتظر»[207]، ومن هـذا النحو «أن رجـلاً من الموالي ويـدعى جـاهجـاه يملك في آخر الدنيا»[208].

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية على عدد كبير من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة. وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين.

وكانت الظروف مهيـأة تحت حكم الأمويين بشكـل خاص ـ كمـا رأينا سـابقاً لتقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوة الله من بلاده، وإليه يجتبى صفوته من عباده. يا أهل اليُمْنِ عليكم بالشام، فـإن صفوة الله من الأرض الشـام»[209] هو واحـد من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيز شهرة وطنهم الجديـد، وكان القصد منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسـة، ولبيان الحيـاة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرى البعيدة عن الحجاز التي اختـارها الله وفضلهـا وأنهـا قـائمـة على أرض مقـدسـة، وأن المسلمين في ظـل الشـام ليسـوا أسـوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قبيس.

وهنالك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهـر فيها الأحـاديث المحلية[210]، ويكفي المـرء أن يلقي نظرة على كتب الأدب الجغـرافي التي عرف مؤلفـوها بـاهتمامـاتهم الفقهية (مثل: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

وهذا النوع من الحديث المحلي ازدهر بشكـل خاص في المـدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يـدعو إلى الـدهشة أن أتقيـاء البصرة في حسـدهم للمدارس المتنافسة عظموا مدينتهم بأقوال متطرفة نسبوها إلى النبي.

---

(207) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون: المقدمة ص 262.

(208) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

(209) ياقوت: معجم البلدان 313/3 (الشام).

(210) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وقد جاء في حديث نبوي ذكره علي في خطبته في أهل البصـرة عند رجـوعه إليها بعد وقعة الجمل: «تفتح أرض يقال لها البصرة، أقـوم أرض الله قبلة، قارؤهـا أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمهـا أعلم الناس، ومتصـدقها أعـظم الناس صدقة، منها إلى قرية يقال لها الأبلة»[211].

وينبذ الأحاديث الفـاسدة تـاريخياً التي يشيـر فيها النبي إلى المـدينة التي لم تؤسس إلا في عهـد عمر، لم يستـطع ابن الجوزي النـاقـد المحـدث أن يمنـع من التصديق بها[212].

وبالمثل رسخ ذكر منارة الجامع الأموي بدمشق الإيمان بعطايا محمد النبويـة دون إثارة الريبة في جرأة المحدثين[213].

وأينمـا وجد الفقهـاء المسلمون مـراكزهم التعليميـة انتجوا في الـوقت نفسـه صحفاً حديثية بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهـذه المحاولـة تجري في خط متـواز مـع تلك المحـاولات التي تشيـر إلى الصـلات بين السكان الأصليين المـوغلين في الجاهليـة وأجداد مؤسسي الإسـلام الأوائل. .

وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا[214].

وسـوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بـدأت الدوائـر نفسهـا في العمـل على وضع الشواهد الحديثية للمكانة الدينية لمناطق معينة.

يحدثنا أحد معظمي مدينة فاس في سنة 726 هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية التالية:

---

(211) ياقوت: معجم البلدان 436/1. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.

(في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة البابي الحلبي (المقامة البصرية): وأقومُها قبلة).

(212) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 184.

(213) المصدر السابق ص 186.

(214) انـظر الجزء الأول من هـذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخـرى في مجلة (Zeitsch. Für Vol- ZVS kerpsych. und sprach.) مجلد 18 ص 81.

«حدثني مُضَر بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال:

ستكون يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فاس هي أصح بلاد الله قبلة (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعملون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم على الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»[215] وتعتز مدينة (سبته) بحديث مماثل وفيه أن أبا عبد الله بن محمد بن علي حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصى المغرب مدينة تسمى سبته، أسسها رجل صالح اسمه سبت من ولد سام بن نوح، واشتق لها اسماً من اسمه، ودعا لها بالبركة والنصر فما رامها أحد بسوء إلا رد الله بأسه عليه»، ويضيف أحد الفقهاء السذج إلى سلسلة الإسناد تلك قوله: «هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»[216].

وليس ثمة بلاد تستصغر نفسها أو تقلل من أهميتها حتى تحصر نفسها في رؤية نبوية ويكفي للحصول على فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة على مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمةً) في كتابه عن لغة بربر المناصرة بقربة شرشال بالجزائر[217].

وتفتخر قرية قمونية التي أطلق عليها سترابو اسم «Akpa» Auuwvos وتقع جنوب القيروان بحديث نبوي جاء فيه أنها أحد أبواب الجنة.

وإذا أعرضت البلاد الأخرى عن جهاد الكفار في آخر الدنيا فإن الجهاد لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأني أسمع صوت الحشود وهي تزحف نحو قمونية من الفجر حتى الغسق»[218].

---

(215) Annales regum Mauritaniae, ed. Torenberg, I, P.18.

(216) ابن عذارى: البيان المغرب 203/1 الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1983.

(217) Notes de lexicographie berbere, IA, 1884, II, PP. 524- 26.

(218) De Goeje, Al- Ja'kubbi Descriptio al- Magrebî, P. 76.

تعليقات على الفصل الثالث
من كتاب
دراسات محمدية
لاجنتس جولدتسيهر

(1)

لقد سلك جولدتسيهر في هـذا الفصل منهجـاً مضطربـاً كعادتـه في الفصول الأخرى، وبذلك أضاع حقيقة المسائل التي طرحهـا في خضم أغاليـطه وأوهامـه، وحسبنا ها هنا أن نسوق شيئاً من ذلك ليرى القارىء الكـريم مبلغ تحريفـات هؤلاء الناس ومقدار الأمانة العلمية والانصاف الذي يدَّعـون أنه غـايتهم، وهذا غيض من فيض ما رأيناه في فصوله السابقة وما سنراه في فصوله اللاحقة.

(أ) أمثلة على تحريف جولدتسيهر للنصوص وإخراجها عن مقاصدها:

1 ـ يقول جولدتسيهر مثلاً: «وهذا الخليفة المهدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت 158-159) ـ يعده ابن عديّ في قائمة الوضّاعين» ويشير إلى كتاب تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 279. وهل يفهم من هذا غير اتهام الخليفة المهدي بالوضع؟

وبالرجوع إلى تاريخ الخلفاء تبين لنـا مدى تحـريف جولـدتسيهر للنص، إذ

جاء فيه ما يلي: «وقال منصور بن مزاحم ومحمد بن يحيى بن حمزة عن يحيى بن حمزة قال: صلّى بنا المهديُّ فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، فقلت: يا أمير المؤمنين ما هذا؟ قال: حدثني أبي عن أبيه عن ابن إسحاق أن النبي ﷺ جَهَرَ ببسم الله الرحمن الرحيم، فقلت للمهدي: نأثره عنك؟ قال: نعم. قال الذهبي: هذا إسناد متصل، لكن ما علمت أحداً احتج بالمهدي ولا بأبيه في الأحكام، تفرد به محمد بن الوليد مولى بني هاشم. وقال ابن عدي: كان يضع الحديث» والمتهم بالوضع هنا هو محمد بن الوليد لا المهدي، ويشهد لذلك ما ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال عند ترجمة محمد بن الوليد: «قال ابن عدي: كان يضع الحديث، وقال أبو عروبة: كذّاب».

فانظر يرحمك الله إلى هذه الأمانة في النقل والسداد في الفهم.

2 ـ جاء في الهامش رقم 26 في معرض الكلام عن الأحاديث الموضوعة التي تحث على طاعة أولياء الأمر: «يتركّز المذهب المضاد في الحديث التالي: سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: اطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» وبالرجوع إلى المصدر الذي أحال إليه، وهو سنن أبي داود تبين لنا أن هذا ليس بحديث وأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو، وأن السائل هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة وليس فيه ما يتعلق بالنبي ﷺ، فهل نقول إنه خطأ غير مقصود، وليس في الخبر ما يدعو إلى الوقوع في مثل هذا الخطأ؟ ربما التمسنا له العذر لو كان في الخبر غموض يحتمل التأويل أو ألفاظ قابلة للتصحيف، فلا يبقى إذن إلا التعمد.

3 ـ ويقول مثلاً: «وقد جاء في الحديث: لو قضى أن يكون بعد محمد نبي، عاش ابنه، ولكن لا نبي بعده» وهذا ليس بحديث وإنما هو كلام لابن أبي أوفى ذكره البخاري في صحيحه، وَوَصْفُه بأنه حديث لا يفهم منه جرياً على أسلوبه واصطلاحاته إلا الحديث النبوي. وهو مع ذلك يتناقض مع عبارة النووي التي ساقها بعده وفيها تصريح بأنه كلام لبعض المتقدمين.

4 ـ ذكر في معرض رده للأحاديث الواردة في موادعة الترك أن هناك بيتاً

ينسب لأبي طالب ورد في سيرة ابن هشام جاء فيها ذم للترك وكابل (انظر الهامش رقم 199)، وهو يريد أن يصل من وراء ذلك إلى أن ذم الترك أمر معروف حتى قبل ظهور الإسلام.

وبالرجوع إلى شراح السيرة كأبي ذر الهروي تبين أن الترك وكابل جبلان وليسا الشعبين المعروفين. وجولدتسيهر يريد أن يوظف أي لفظة يقع عليها لتحقيق أربه ولو كان ذلك يدعو إلى تحريف الكلام وإخراجه عن مقاصده.

(ب) أمثلة على سوء فهم جولدتسيهر وفساد منهجه:

1 ـ من فساد منهجه أنه كلما وقع على حديثين متناقضين كأن يمدح أحدهما آل البيت ويذمهم الآخر حكم عليهما معاً بالوضع والاختلاق دون أن يتثبت من معرفة ما إذا كان أحدهما صحيحاً والآخر باطلاً، ثم يجعل السياسة سبباً في ذلك كقوله:

«ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب... التجأوا إلى حيلة لشتم الجد الجاهلي باعتباره نموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله: «إن أبا طالب في الدرك الأسفل من النار، ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه»، ويكفي لأن يقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب».

فأما الحديث الأول فصحيح وقد أخرجه الشيخان، ولا يصح أن يعارض بأحاديث الرافضة الموضوعة في مدح أبي طالب وادعاء أنه مات مسلماً، وقد تتبع الحافظ ابن حجر أسانيدها في كتابه الإصابة وبين ما فيها من ضعف.

وفساد نتيجته جاء من فساد إحدى مقدمتيه وهي أن كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوع، والأحاديث التي ادعى المحدثون أنها صحيحة جاءت لنصرة مذهب بعينه فتكون النتيجة أنها موضوعة هي أيضاً، وصغرى مقدمتيه فاسدة إذ ليس كل حديث جاء لنصرة مذهب معين موضوعاً، ولكن بعضها.

وفضلاً عن ذلك فإن ذم أبي طالب لا ينفع في النيل من العلويين حتى يضعوا في ذمه حديثاً مخترعاً لسببين: الأول: لو صح مرادهم بذم أبي طالب تحقير الإمام علي وبنيه لانسحب ذلك على النبي نفسه لأنه عمه وقد عاش في كنفه وهذا ما لا يدعيه واضعوه قطعاً. والثاني: لعلمهم بأن المسلم لا يتحمل جريرة غيره لقوله تعالى: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾. بقي إذن القول بصحة حديث الشيخين لصحة سنده ومتنه معاً حيث شهد له القرآن نفسه في قوله تعالى: ﴿**ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم**﴾، [سورة التوبة، الآية: 113].

ومن هذا القبيل رده لحديث «لو كان بعدي نبي لكان عمر» لأنه في نظره اخترع لمواجهة حديث: «لو عاش إبراهيم لكان نبياً». وهذا من أفسد الاستدلال لأن الأول حديث حسن، والثاني ليس بحديث وهو من قول عبد الله بن أبي أوفى وهو صحابي توفي سنة 87 هـ.

2 ـ ومن فساد منهجه ذكره لأحاديث موضوعة، ويشير إلى أنها أحاديث مختلفة دون أن يذكر أنه قد سبقه إلى رميها بالاختلاق أئمة الحديث قبل نحو ألف سنة. وجولدتسيهر بصنعه هذا يدخل في روع قارئه أنه بمنهجه السديد قد اكتشف أنها موضوعة ولم يدر المسلمون بذلك حتى ذكرهم بها، ومن هذا القبيل كلامه عن:

1 ـ حديث: «سيكون في أمتي رجل يقال له الوليد. هو أضرّ على أمتي من فرعون على قومه» وقد قال فيه ابن حبان: باطل. انظر كتاب المجروحين لابن حبان 125/1، وميزان الاعتدال للذهبي 244/1، والموضوعات الكبرى لابن الجوزي 46/2.

2 ـ حديث: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن، وعليّ يقاتل على تأويله». وقد أشار الدارقطني إلى أن جابراً الجعفي تفرد به، وجابر رافضي. انظر الإصابة لابن حجر 25/1.

3 ـ ومن فساد منهجه خلطه الأحاديث الصحيحة مع الضعيفة والموضوعة مما

يوهم بأنها في درجة واحدة وكان الأَوْلى به على الأقل أن ينبه إلى الصحيح منها وإن خالف أهل الحديث في تصحيحها أو أن يبرهن على أن جميعها موضوع، ومن هذا النحو:

1 ـ حديث: «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم...» وهو ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهذا متروك الحديث. الإصابة 170/4.

2 ـ حديث: «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر...» ذكر في كتاب الفخري لابن الطقطقي بلا إسناد.

وهذان الحديثان وغيرهما قد أقحما مع طائفة من الأحاديث الصحيحة التي تحث على اجتناب الفتن.

4 ـ نقله لأخبار تالفة من مصادر ليست من مظان الحديث، مثل خبر:

1 ـ «ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم...» رواه ياقوت في معجمه.

2 ـ «كيف أنتم إذا كان زمان يكون الأمير فيه كالأسد...» رواه الدميري في حياة الحيوان.

3 ـ «لا تسبوا الولاة فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر...» رواة ابن الطقطقي في كتابه الفخري.

5 ـ قوله إن الروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم ولداً لخديجة. غير صحيح. لأن كل الروايات تقول إنه ابن مارية، وإن كان علي بن حسين الرازي قد وهم وحسبه من أبناء خديجة فلا يعني ذلك اختلافاً في الروايات لأنها رواية واحدة شاذة والشاذ لا يحتج به أمام الروايات الصحيحة.

6 ـ يقول جولدتسيهر إنه بنشر الأحاديث التي تحث على طاعة أولياء الأمر والتسليم لهم وعدم الخروج عليهم قد ساد نوع من الهدوء بين عامة الناس حيث لم يعد يعنيهم من يتولى زمام الأمر وقد انعكس ذلك في أبيات من الشعر استشهد بها على ذلك.

وبالنظر في الأبيات التي استشهد بها على أن الأحاديث الموضوعة التي تدعو إلى عدم الاكتراث بالحكومة قد فعلت فعلها في الناس يتبين لنا أنها لا تخدم غرضه، وإن بدت في ظاهرها تتفق مع ما ذهب إليه نتيجة لنظره في تلك الأبيات بمعزل عن سياقها العام.

وكل ما يفهم منها أن الإعراض عن مناوأة الدولة لم يكن نتيجة لتلك الأحاديث وإنما لأن العامة لا يعنيها من الحكام إلا من يشبع جوعتها ويوفر لها لقمة عيشها، وإذا تحقق ذلك لها لن يضيرها من يجيء ومن يذهب. فقول أبي حرة مولى الزبير:

ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا　　أي الملوك على من حولنا غلبا

أوّله:

إن الموالي أمست وهي عاتبة　　على الخليفة تشكو الجوع والحربا

وأما قول عبد الرحمن بن همام السلولي في بيعة يزيد بن معاوية:

فإن تأتوا برملة أو بهند　　نبايعها أمير المؤمنينا

لا يفهم منه عدم الاكتراث، بل الازدراء والاحتقار ويشهد على هذا ما جاء في القصيدة نفسها في قوله:

خشينا الغيظ حتى لو شربنا　　دماء بني أمية ما روينا

وهو يريد متهكماً: لم يبق من عتو بني أمية إلا أن يأتوا لنا بأمرأة نبايعها على الخلافة وهذا جلي ظاهر.

والحال نفسه مع الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري في بيتيه اللذين استشهد بهما جولدتسيهر فهذا الشاعر لا يعنيه من يتولى الامامة إذا صفا له العيش وراق. من مجموع هذا يتبين لنا فساد فهم جولدتسيهر، وسوء استخدامه للنصوص.

* ـ من سوء فهمه أيضاً اتهامه عون بن عبد الله بن عتبة وكان مرجئاً بأنه لولا مساعدته لبني أمية، ولولا مساعدة من كانوا على شاكلته ما توطد للأمويين الحكم،

لأن عوناً هذا كان مع قوله بالإرجاء من الخارجين على الحجاج بن يوسف، والحجاج رجل بني أمية، فكيف تستقيم هذه الدعوى إذن؟ وإذا كان عون قد تصالح مع الأمويين في زمن عمر بن عبد العزيز كما قال فلن يكون له دور في توطيد دعائم الحكم الأموي لأنه قد استقر وقتئذ وتوطد.

8 ـ ومن فساد فهمه قوله إن حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» الذي أخرجه مسلم هو حديث مناوىء للعلويين، ويعني بذلك أنه موضوع من موضوعات أهل السنة ودليل ذلك عنده الزيادة التي ألحقت بالحديث وهي: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم إياكم» ويقول صاحبنا: «ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته».

وهذا من أفسد ما رأيت. لأن الزيادة المذكورة لا تتعلق بالغلو كما يزعم وإنما تتعلق بالغلول وهو الخيانة. ونص الزيادة كما في صحيح مسلم: «ولا يغل أحدكم حين يغل وهو مؤمن» و (يَغُلّ) بفتح الياء، وضم الغين، وضم اللام مع تشديدها، وهو من مادة (غَلّ) لا من مادة (غلو).

والغلول هنا هو الخيانة، ويراد بها سرقة الغنيمة في الحرب.

وليس لجولدتسيهر عذر في هذه القراءة الفاسدة لأنه يعتمد على شرح النووي لصحيح مسلم كما قال في مقدمة كتابه، وقد ضبط النووي الفعل (يَغُلّ) كما بينا، فلم يبق إذن معنى لصنيع جولدتسيهر إلا شيء واحد وهو التحامل على النص للوصول به إلى غاية في نفسه نعلمها. وفضلاً عن كل هذا لم يشاركه في فهمه هذا أحد لا مِن المغالين في حب علي وآله ولا مِن المعتدلين.

(جـ) مثال على تناقضه في هذا الفصل:

بالرغم من أن جولدتسيهر يزعم أن الأحاديث الموضوعة لمصلحة الأمويين أو في مناقب مؤسس الأسرة الأموية الأول معاوية بن أبي سفيان قد طمست في العصر العباسي كي لا يسأل عن سر اختفائها، إلا أنه يناقض نفسه بما سبق له ذكره في

الفصل الثاني [المبحث الرابع] من أن أحاديث فضائل معاوية ظلت موجودة حتى عصر المأمون، وقد سئل عنها النسائي عند دخوله إلى دمشق سنة 302 هـ.

ومعنى ذلك أن أحاديث فضائل معاوية لم تطمس في الزمن العباسي وظلت موضوع جدل حتى بلغت الجرأة بأهل الشام أن تعرضوا لهذا الإمام المحدث بالإهانة والضرب لامتناعه عن تحديثهم بفضائل معاوية.

(د) مثال على تسرعه في إصدار الأحكام وعدم تحريه الدقة :

يقول جولدتسيهر: «وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهديّ نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً . . ».

وقد يحسب القارىء الكريم أن هذا الكلام صحيح، أو على الأقل هذا ما قد يظنه للوهلة الأولى. والصحيح أن قوله هذا يدل على تهور شديد واستعجال ظاهر في إصدار الأحكام ودليل ذلك أنني أحصيت عدد أحاديث أبواب الفتن والملاحم والمهدي في سنن أبي داود وعدد أحاديث كتاب الفتن في سنن الترمذي، فوجدتها في الأولى واحداً وثمانين حديثاً مرفوعاً بحذف المكرر وفي الثانية مائة وأحد عشر حديثاً. أي أن أحاديث أبي داود أقل من أحاديث الترمذي خلاف ما ذهب إليه جولدتسيهر. ولعل الوهمَ جاءه من أحد أمرين:

إما أنه نظر إلى أحاديث أبي داود من جهة الحجم فظن أنها أكثر عدداً لضخامة عدد صفحات تلك الأبواب، أو لأنه لم يفرق بين ما هو موقوف على الصحابة وبين ما هو مرفوع إلى النبي وجمع كليهما وضم إليها الأحاديث المكررة فاستنتج أن عدد أحاديث أبي داود تلك أكثر من أحاديث الترمذي. وهو في كلتا الحالتين ملوم، وذلك علامة على تعجله وعدم تريثه.

(2)

يرى جولدتسيهر أن المسلمين ينقسمون في موقفهم من الأمويين إلى ثلاث طوائف: طائفة لا تعترف بهم مطلقاً وتعتبرهم مغتصبين للحكم غير خليقين به وهم

العلويون أو الشيعة كما عرفوا فيما بعد. وطائفة لا ترى ما يدعو إلى الخروج عليهم ما دام لم يصدر عنهم ما يوجب الكفر، وأن أفعالهم القبيحة لا تخرجهم عن دائرة الإيمان، وهؤلاء هم المرجئة.

وطائفة كان لها دور كبير في المنع من الخروج عليهم وذلك بنشرهم أحاديث تدعو إلى طاعة ولاة الأمر، وإلى اجتناب فتن الخروج عليهم. وهؤلاء هم الفقهاء والمحدثون.

ونحن في هذا المقام سنناقش جولدتسيهر في فهمه للإرجاء، وكيف أن فساد فهمه له أدى به إلى نتائج مضطربة، وأما الكلام عن الطائفة الثالثة فنتركه إلى حين.

مناقشة رأي جولدتسيهر في الإرجاء وما ترتب عليه من فساد:

المرجئة عند جولدتسيهر هم أولئك الذين: «لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم أو لنعتهم بالكفر ولعنهم، ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقروا بالإسلام جملة، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي».

والإرجاء يعني عنده: «رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم»، وهكذا «فإن المرجئة تشكل حزباً موالياً للدولة ومعادياً للثائرين..». ويقول أيضاً: «كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة»، ويقول: «ومن المحتمل إلى حدّ بعيد أن أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأموي» والنتيجة هي: «أن أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلى المرجئة» ومناقشته هنا من وجهين، من جهة فهمه للإرجاء ومن جهة المغزى الذي يرمي إليه.

(أ) الإرجاء على أقسام:

1 ـ الإرجاء بمعنى التأخير، والمقصود منه تفويض أمر المتنازعين من الصحابة إلى الله ليحكم فيهم فيما شجر بينهم، وعدم الخوض في نزاعهم لأن كلا الفريقين يرى أنه على حق. وهذا هو المعنى الأول للإرجاء، وهو المعنى الذي كان سائداً منذ خلافة عثمان وحتى نهاية الخلافة الأموية. وعلى هذا كانت جماعة

كبيرة من الصحابة والتابعين، وهذا إرجاء حسن محمود.

وخير وصف للإرجاء قول الشاعر ثابت قطنة وهو من فرسان بني أمية وكان في جيش يزيد بن المهلب، وهو من المرجئة:

نــرجي الأمـور إذا كـانت مشبَّهــة	ونصـدق القول فيمن جـار أو عَنَـدا
المسلمــون على الإســلام كـلهم	والمشركون استـووا في دينهم قِدَدا
ولا أرى أن ذنــبــاً بــالــغٌ أحــداً	من الناس شركاً إذا ما وحدوا الصمدا
كــل الخـوارج مُخْطٍ في مقـالتــه	ولــو تعبــد فيمــا قــال واجتهــدا
أمــا عـليّ وعـثـمــان فــإنـهـمــا	عبدان لم يشـركـا بـالله مُــذ عَبَـدا
وكــان بينهمـا شغب وقــد شهــدا	شقّ العصــا وبعين الله مــا شهــدا
يجــزي عليــاً وعثمــان بسعيهمــا	ولــســت أدري بــحــق أيــة وردا

وهـذا المعنى هو الـذي يفهم من قول السيـد الحميـري الـذي استشهـد بـه جولدتسيهر لا كما فهمـه هو منـه، ويشهد على ذلـك ما جـاء في القصيدة نفسهـا، وفيها:

أيــرجى عليٌّ إمــام الهــدى	وعثمـان ما أعْنَـدَ المـرجيـان
ويـرجى ابن حرب وأشيـاعه	وهـوج الخـوارج بـالنهـروان

وهذا يعني بوضوح معاتبته لخليليه لقـولهما بـالإرجاء حيث لا معنى لـلإرجاء في نظره لأن صاحب الحق هو علي فلا يصح لذلك أن يرجأ أمره وعثمـان ومعاويـة والخوارج إلى يوم القيامة ليحكم الله فيهم بعدله إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم.

وهـذا المعنى كما يـلاحظ القارىء بعيـد جداً عمـا ذهب إليه جـولدتسيهـر، فليس الإرجاء مساندة الأمويين والانتصار لهم كما يزعم ولكنه الحيـدة والتوقف عن نصرة أحد الطرفين.

2 ـ الإرجـاء بمعنى تأخيـر عليّ في المنزلـة وتقديم أبي بكـر وعمـر وعثمـان عليـه، وهـذا هـو الـذي يفهم من الأبيـات الأخـرى التي استشهـد بهـا على فهمـه الفاسد، وبقية الأبيات توضح ذلك. يقول محارب بن دثار الذهلي:

يعيب عَلَيّ أقوام سفاهاً ... بأن أرجو أبا حسن عليا
وإرجائي أبا حسن صواب ... عن العُمَرين بَرّاً أو شقياً
فإن قدمتُ قوماً قال قومٌ ... أسأتَ وكنتَ كذاباً رديّا
فليس عَلَيّ في الإرجاء بأسٌ ... ولا لبس ولست أخاف شيّا

فها أنت ترى يرحمك الله ما أبعد مرادَ الشاعر عن فهم صاحبنا!

3 ـ الإرجاء بمعنى تأخير العمل عن الإيمان.

وتفصيل ذلك أن الناس في الإيمان طائفتان:

ـ طائفة تقول إنه اعتقاد وقول وعمل.

وهذه الطائفة ترى العمل جزءاً من الإيمان لا ينفصل عنه، والتارك للعمل كافر وذلك قول الخوارج، أو هو في منزلة بين المنزلتين وذلك قول المعتزلة أو هو فاسق وذلك قول أهل السنة وأصحاب الحديث.

ـ وطائفة تقول إن العمل ليس جزءاً من الإيمان، بمعنى أنه ليس ركناً من أركانه ينهدم لفقدانه. وهؤلاء ينقسمون إلى فريقين:

● فريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، وتركه لا يخرج صاحبه عنه وأن فعله الطاعات لا ينفعه وإتيانه المعاصي لا يضره، وهؤلاء هم مرجئة أهل البدعة.

● وفريق لا يرى العمل جزءاً من الإيمان، ولكنه من مكملاته، فإذا ترك المؤمن العمل فإنه يفسق بتركه، وإن فعل الطاعات منفعة، وإتيان المعاصي مضرّة، وهؤلاء هم مرجئة أهل السنّة. وهذا الضرب من الإرجاء هو الذي اتهم به جماعة من أكابر الفقهاء وعلى رأسهم أبي حنيفة وهو ليس بجارح كما حقق ذلك جهابذة العلماء.

والاختلاف بين هذا الفريق ورأي أهل السنة في مسألة الإيمان يَكاد يكون اختلافاً لفظياً.

ومن هنا يتبيّن لنا فساد قول جولد تسيهر: «إن أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون

إلى المرجئة» إذ يوحي بأنهم متهمون بالإرجاء البدعيّ المذموم، وهم على غير ذلك كما رأينا.

(ب) وأمّا من جهة المغزى الذي يرمي إليه جولدتسيهر، فإنه غير خافٍ. فهو لا يبتغي من وراء كل هذا اللغط، وهذا الجهد غير الموفّق في تتبّع معنى لفظة (الإرجاء) في أشعار العرب إلا شيئاً واحداً قد صرّح به في كلامه وهو اتهام علماء الإسلام بتأييد الحكومات الظالمة والحكام الجائرين وذلك بادّعاء أنهم روّجوا لفكرة الإرجاء حتى يقطعوا الطريق على المعارضين بحجة أن الظلم من الكبائر والكبائر لا تخرج صاحبها عن الإيمان، وبذلك لا يكون هنالك مبرر للخروج عليهم، مع نشر الأحاديث المخترعة التي تحث على الإذعان والتسليم. وهذا في غاية الفساد لأمور:

الأول: إذا سلمنا له بصحة زعمه فإن ذلك يتفق مع مرجئة أهل البدعة الذين لا يرون العمل شيئاً سواء أكان خيراً أم شراً. ومرجئة الفقهاء ليسوا منهم.

الثاني: إن من مرجئة أهل السنة رجالاً فضلاء وعلماء أجلّاء نهضوا في وجه الظلم وخرجوا على الحكومات الجائرة كسعيد بن جبير وأبي حنيفة، فكيف يتفق ذلك مع قولهم بالإرجاء.

يزعم صاحبنا أنّ الأحاديث التي تحضّ على طاعة أولياء الأمر وعدم الخروج عليهم هي من اختراع الفقهاء الذين يمثلون الوسط بين العلويين المعادين للسلطة وبين المرجئة أنصار النظام، فيقول:

«استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلّصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم... وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة تجب طاعتها، ويفوّض أمرُ هلاك حكامها إلى الله». ثم ساق طائفة من الأحاديث تحثّ على الطاعة وعدم الخوض في الفتن بعضها صحيح وبعضها باطل.

ودعوى هذا المستشرق أن أهل الحديث ـ أو الفقهاء كما يسميهم ـ قاموا بدور خطير في تثبيت أنظمة الحكم يردّها النقل والنظر.

فأمّا النقل: فإن هذه الأحاديث ـ وأعني الصحيح منها فقط ـ وأغلبها قد ورد

في الصحيحين اللذين هما أصح الكتب بعد كتاب الله يؤيدها القرآن ويؤكد عليها. قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ [النساء: 59]. ووجوب طاعة وليّ الأمر تكون بطاعته لله ورسوله. وقوله تعالى: ﴿**واتقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة**﴾ [الأنفال: 25]. وقوله تعالى: ﴿**والفتنة أشدّ من القتل**﴾ [البقرة: 191]. وكون الفتنة أشدّ من القتل لأن شرورها لا تنقطع كالنار لا تبقي على شيء ولا يكاد يسلم من هولها أحد. وهذا يدل أيضاً على أن تلك الأحاديث التي تحض على الطاعة واجتناب الفتن سبقت الخلافات والنزاع على الحكم. اللهم إلا إذا زعم صاحبنا أن هذه الآيات الكريمة هي أيضاً مخترعة!

وأمّا النظر: فإنّه يكذب هذا الادّعاء، لأن اجتماع الفقهاء أو أهل الحديث أو جميعهم على وضع هذه المبادىء كما يسميها جولدتسيهر لا يمكن أن يتحقق، واتفاقهم على الكذب على رسول الله لا يتأتّى، ففي زمن بني أمية كان هنالك الكثير من الصحابة أمثال: أنس بن مالك (ت93 هـ)، وعبد الله بن عمر (ت 73 هـ)، وعبد الله بن العباس (ت 87 هـ)، وأبو هريرة (ت 59 هـ)، وأبو إمامة الباهلي (ت 81 هـ)، والنعمان بن بشير (ت 64 هـ)، وعبد الرحمن بن أبي بكر (ت 60 هـ)، وأبو الطفيل عامر بن واثلة (ت 102 هـ).

وكان هنالك عدد كبير أيضاً من الفقهاء التابعين، أمثال: سعيد بن المسيب (ت 91) وعروة بن الزبير (ت 94 هـ)، وخارجة بن زيد (ت 100 هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 101) وسليمان بن يسار (ت 107 هـ)، وعبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود (ت 102 هـ) وهم الفقهاء السبعة المشهورون، وأمثال: سالم بن عبد الله (ت 106 هـ)، والشعبي (ت 105 هـ) فَمَن مِن هؤلاء متهم بوضع تلك الأحاديث في زمن بني أمية؟

ولو افترضنا أنها وضعت زمن الخلافة العباسية فمَن مِن فقهائنا متهم بذلك وقد كان فيها من أمثال: عطاء الخراساني (ت 135 هـ)، وربيعة الرأي (ت 136 هـ)، والأوزاعي (ت 157 هـ)، وزفر بن هذيل (ت 158 هـ)، ومحمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت 148 هـ) وأئمة المذاهب الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد.

فهل يعقل أن يتفق أمثال هؤلاء جميعهم - وَهُم مَن هم في الورع والعلم - على تثبيت نظام من الأنظمة ودعوة الناس إلى مؤازرته والخضوع له ولو أدّى بهم ذلك إلى اختلاف الأحاديث لتأكيد هذه الدعوة وكأنهم شرذمة من المتآمرين؟

وإذا صحّ لغيرهم أن يفعلوا ذلك فهل يرضى هؤلاء بذلك وهم يعلمون أنه خطر يهدد الإسلام وأن السكوت عليه خيانة للمسلمين؟

وكيف ترضى الفرق الأخرى التي تنازغ نظام الحكم القائم بهذا الصنع وهي تعلم أنّه دسّ واختلاق؟ العقل يقول إنه لو أحسّ هؤلاء بأن تلك الأحاديث موضوعة لغرض تثبيت نظام الحكم الذي ينازعونه لشنعوا عليهم بذلك أيّما تشنيع، ولشَهّروا بواضعيها أيّما تشهير.

ولكنّ هذا لم يوجد لأنّه لم يصح إلا في ذهن جولد تسيهر.

وكيف فات صاحبنا أن عصر بني أمية وبني العباس لم يخل من علماء نقد الحديث، وهم علماء الجرح والتعديل أمثال: شعبة بن الحجّاج (ت 159 هـ)، وسفيان الثوري (ت159)، وعبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ)، ويحيى بن سعيد القطّان (ت 198 هـ)، وعامر بن شراحيل السقبي (ت 105 هـ)، وابن سيرين (ت 110 هـ)، والحسن البصري (ت 110 هـ) وطاووس (ت 106 هـ)، وسعيد بن جبير (ت 95 هـ).

كما أنّ في إشاعة هذه الأحاديث النبوية الصحيحة مصلحة للناس قبل أن تكون فيها مصلحة للحكام لأنّه في أغلب الفتن لا يتأذى بويلاتها إلا الناس ولا يبلغ الحكّام إلا دخانها.

وفي الفتن تختلط الأمور وتتداخل، فيدّعي كلّ طرف فيها أنه على حق وأنّ غيره على باطل ومَنْ لم يتبين أيّ الأطراف على حق فالأَوْلى به أن يعتزل الفتن وهو الصواب.

كمـا أنّ هذا الـدين جاء داعيـاً إلى الاتحاد والتكتـل، وبهذه الـدعـوة انتشـر الإسلام وانتصر كما حذّر من الفرقة والانقسام لأن هلاك المسلمين في تفرقهم شيعاً وأحزاباً.

والأحاديث النبوية التي تدعـو إلى اجتناب الفتن هي تـدعو ضمنـاً إلى التآزر والاعتصام بالجماعة وهذا يتفق كلياً مع الحقيقة القرآنية التي ذكرناهـا والمتمثلة في قوله تعالى ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾ [آل عمران: 103]، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء**﴾ [الأنعام: 159].

ثم مـا بال هـذا الرجـل يعمد إلى الأحـاديث الصحيحة، ولا سيمـا أحـاديث الصحيحين، فيوهنها ويعرض عن الأحاديث الموضوعـة التي تتفق مع دعـواه والتي لا ينكر المسلمون وجودها وقد ألّف في بيانها المسلمون المجلدات الطوال لكي لا يقع أحد في شرّها؟

الواضح أنه أعرض عن هذه الموضـوعات لأنهـا ليست مما يعنيـه ولا إربَ له فيها. لأنه يدري أنه مسبـوق إلى معرفتهـا مع اشتهـار أمرهـا بين المسلمين، ولكنه يـرمي من وراء صنعه هـذا الطعن في الأحـاديث الصحيحة عمـومـاً والتشكيـك في صحة أحاديث الصحيحين خصوصاً، هذين الكتابين اللذين تلقتهما الأمة بـالقبول، وحتى إذا استـطاع أن يدخـل في روع قارئـه الشك في الصحيحين سَهُـلَ عليه أمـر الطعن في الأحاديث الصحيحة الواردة في كتب السنة الأخرى كسنن الترمذي وأبي داود والنسائي وابن ماجه.

ويبقى أخيراً سؤال:

بماذا يفسّر جولدتسيهر رواية أهـل الحديث ـ أو الفقهـاء كما يسميهم ـ لعـدد من الأحاديث مثل: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»، ومثل: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيـده، فإن لم يستـطع فبلسانـه، فإن لم يستـطع فبقلبه، وذلـك أضعف الإيمان» ومثل: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيمـا أحبّ وكره مـا لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»؟.

فهؤلاء الذين رووا هذه الأحاديث هـم أنفسهـم الذين رَووا تلك الأحاديث التي

ينكرها، فكيف له الخروج من هذه الورطة التي أوقع نفسه فيها؟

(4)

اضطرابه في تحليل ظاهرة الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة ومثالبهم:

ذهب جولدتسيهر في دراسة الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة ومثالبهم مذهباً أقلّ ما ينعت به الاضطراب. ففضلاً عن خلطه الأحاديث الموضوعة في المناقب مع الأحاديث الصحيحة لم يكلّف نفسه عناء دراسة أسانيدها واحداً واحداً لمعرفة أحوال المتهمين بها وانتماءاتهم الحزبية إن وجدت، وما يلحقهم من مصلحة شخصية بوصفها واختلاقها، وفي أي عصر بالضبط اختلق هذا الحديث أو ذاك لمعرفة هل هو متقدّم في الزمان أم متأخر مخافة الحكم على حديث موضوع في ذم الأمويين بأنه من اختلاق العباسيين بالرغم من أنه متأخر جداً عنهم أو متقدم عليهم.

والنظر في متن الحديث وحده لا يكفي لأن تأويل الخبر أو ردّه لمجرد عدم اتفاقه مع هوى القارىء لا يتفق مع أصول العلم في شيء، ناهيك بأن النقد الداخلي للنص ليست له قواعد معتبرة ومنضبطة يمكن الرجوع إليها عند الاختلاف، ثم إن النقد الداخلي أو الباطني من الأمور الظنية التي لا يتفق فيها اثنان غالباً فلا تكون ملزمة إلا إذا حفّتها القرائن وشهدت لها الدلائل. لذلك فإن مجاراة الظن والافتراضات الواهية توقع صاحبها في الخطأ لا محالة.

ومن هنا وقع صاحبنا في التعميمات الفاسدة التي جرته إليها ظنونه، فحسب أن كل حديث جاء في مدح زيد أو ذمّه هو من وضع عمرو لما بينهما من خصومة، وهذا غير لازم كما هو معروف، بل هو موطن الزلل. ويشبه ذلك ما نراه في التحقيقات الجنائية. فإذا كان المحقّق نبيهاً وبارعاً وضع نصب عينه كل الفروض المحتملة المتعلقة بدوافع الجرم، ويستوي في ذلك عنده الأبعد من الجرم بالأدنى منه حتى تتظافر الأدلة على خلاف ذلك. فاتهام فلان من الناس بالجرم لمجرد أنه لم يكن على وفاق المَجْنِي عليه، أو لأنه صَرّح بمعاداته والنيل منه على مسمع من

الناس بينما الجاني الحقيقي غيره يدل على تقصير وعدم تريث. وكم أظهرت نتائج التحقيقات خلاف ما ظهر للناس وساقت للمحكمة مَنْ لم تكن تدور حوله أدنى شبهة!.

وبين هذا الذي سقناه وبين ما جرى من خصومة بين الأمويين والعباسيين شبه كبير. وليس من السهولة بمكان الجزم بأن ما قيل في ذم الأمويين أو مدح العباسيين هو من وضع العباسيين، وإن كان ذلك محتملاً. إلا أنه يظلّ ظنّاً ولا يتجاوزه إلى اليقين ما لم تتوافر الشواهد على ذلك كما قلنا آنفاً.

وفات جولد تسيهر أهمُّ ما يجب أن يلتفت إليه، وهو أنّ دواعي الكذب تنحصر في الأحوال التالية:

1 ـ الكذب للمصلحة الذاتية: وهذا يكون طلباً للمنفعة، أو لنصرة مذهب كما يفعل الزنادقة.

2 ـ الكذب لمصلحة الغير: وهذا يكون إمّا لحماقة أو لأن مصلحة الغير في الظاهر هي مصلحة ذاتية في الباطن.

3 ـ الكذب حسبةً: كما يفعل بعض جهلة المتصوفة طلباً للأجر وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

4 ـ الكذب عادة: وهو أن يجري الكذب على لسان المرء فلا يملك له دفعاً، فيألفه بفعل العادة.

والأحاديث المكذوبة سواء أكانت في المناقب أم المثالب لا تخرج في العموم عن هذه، ولذلك كان من الواجب على جولد تسيهر أن يطرح أمامه كل المتهمين بتلك الأحاديث، وأن يضم كل مجموعة تنتمي إلى حالة واحدة من الأحوال المذكورة إلى بعضها، لينتهي في الخاتمة بأربع قوائم من الكذابين تختلف عن بعضها في دوافعها إلى الكذب. وقد يكون هذا الأمر صعباً، ولكنه مستحيلاً.

فلو فتحنا أشهر كتاب في الموضوعات وهو لابن الجوزي، وقد دفعنا إلى اختياره دون غيره أمور ثلاثة:

الأول: أن كلّ من كتبوا بعده في الأحاديث الموضوعة هم عيال عليه، وتبع له، ولم يخالفوه إلا قليلاً.

الثاني: سوقه لأسانيد الحديث من طرقه المختلفة، بينما يكتفي غيره بذكر الحديث مجرّداً من إسناده.

الثالث: ذكره لعلة الحديث وآفته.

لوجدنا مثلاً، أن عدد الأحاديث الموضوعة في فضائل معاوية ستة، والتي في ذمّه ثلاثة، والأحاديث الموضوعة في فضائل العبّاس خمسة، والموضوعة في ذمّ بني العباس ثلاثة، والموضوعة في فضائل علي تسعة وخمسون، والموضوعة في فضل عثمان ستة، والتي في ذمّه اثنان.

فباستثناء الأحاديث الموضوعة في عليّ وعددها كبير جداً قياساً بما قيل في غيره وجلّها من وضع الرافضة وهؤلاء لا يتحرجون من الكذب، فإنّ الأحاديث الموضوعة في مناقب الصحابة الآخرين ومثالبهم في أسانيدها مَن هو متّهم بالزندقة، ومن هو متهم بالكذب، ومن هو موصوف بالجهالة، ومن هو منعوت بالوهم والاختلاط، وتشق معرفة ما إذا كان لبعضهم أيّ انتماء سياسي.

ومن هنا يتضح لنا فساد قوله إن: «التحيّز للأسرة العباسية يتضح من ورود ذكر العباس في هذا الخبر والأقوال الأخرى المروية [التي ذكرها في المبحث الخامس] بشكل مثير».

وفضلاً عن ذلك فإن الخبر الذي أشار إليه وهو قوله ﷺ: «من آذى عمي فقد آذاني فإنما عمّ الرجل صنو أبيه» لا يصح أن يقرن بالأقوال الأخرى التي أحال عليها وهي أشعار قيلت في العباسيين وكأنهما من الجنس نفسه، إذ ليس من مقصود كتابه الطعن في الأشعار التي قيلت في مدح الخلفاء العباسيين، بل الاستخفاف بالأحاديث النبوية التي يشتم منها رائحة التحيز والتعصب ورميها بالوضع ولو كانت صحيحة. غير أن جولدتسيهر اعتاد هذا الأسلوب في أكثر من موضع من كتابه هذا حيث يرجّع القارىء إلى مواطن سابقة من كتابه بحجة أنه قد ساق هناك أمثلة على

ما ذكر والجميع يعضد بعضه البعض، وإذا ما رجع القارىء إلى المواطن المذكورة لم يجد إلاّ الشواهد الهزيلة من أقوالٍ وأشعار ونحو ذلـك، هذا إذا لم يكن الكـلام في الموضعين متناقضاً كما رأينا مثالاً على ذلك في أول هذه التعليقات (رقم 1 ـ ج) ومن مجازفاته في هذا المقام قوله: «ولكن الأمر المؤكد هو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث». فانظر ـ وفّقـك الله ـ كيف صار الـظن عنده أمـراً مؤكّداً! وهو لم يأت على ذلك بأدنى برهان يطمئن إليه القلب.

وقد قمت بعملية إحصاء لعدد الأحـاديث الواردة في منـاقب بعض الصحابـة في الكتب الستة المشهورة فاكتشفت شيئاً يكذب مزاعم جولد تسيهر، وهو أن عـدد الأحـاديث الواردة في منـاقب العباس وابنـه عبد الله قليلة جـداً ولا تقـاس بمنـاقب الخلفاء الأربعة، وكان أولى أن تكون أكثر من ذلك بكثير حسب نظرية جولدتسيهر، التي يكذبها الواقـع لا سيّما وأن هـذه الكتب الستة ألّفت جميعهـا في العصر العباسي.

وها هي ذي قائمة بعدد تلك الأحاديث:

	البخاري	مسلم	أبو داود	الترمذي	ابن ماجه	النسائي
مناقب أبي بكر	5					
مناقب عمر	7	5	1	7	3	1
مناقب عثمان	2	1	-	7	5	-
مناقب علي	4	4	1	19	5	-
مناقب الحسن والحسين	-	1	1	10	4	1
مناقب جعفر	1	-	-	2	-	-
مناقب العباس	1	-	-	3	2	-
مناقب عبد الله بن عباس	1	1	-	1	1	-
مناقب معاوية	1	-	-	1	-	-
مناقب أبي بكر وعمر	4	3	-	11	7	-
مناقب أبي بكر وعمر وعثمان	2	1	3	2	-	-
مناقب الأربعة	-	-	-	1	-	-

وهذه من غير الأحاديث المكرّرة والموقوفة، وبعضها مردود بالانقطاع أو ضعف الراوي أو بالتفرد أو الغرابة.

وأمّا طعنه في حديث الاستسقاء بالعباس ونعته بأنه خرافة، فلا يسلم له فضلاً عن أنه لم يخبرنا بالمنهج الذي سلكه في ذلك. وخبر الاستسقاء بالعباس ليس حديثاً نبوياً ولكنه خبر يحكي واقعة تاريخية حدثت زمن خلافة عمر.

ولا أظن أن جولدتسيهر ينفي صحة هذا الخبر من جهة سنده، لأنه صحيح سنداً، وقد أخرجه البخاري في صحيحه، ولعله يردّه من جهة متنه لتعارضه مع العقل. وحتى هذا استبعده لأن هذه المسألة تتعلق بالعقيدة، وللمسلمين صلاة خاصة تعرف بصلاة الاستسقاء، ولم يعرف عن جولدتسيهر أنه مفكر مادي لا يؤمن إلا بالمحسوسات وينكر الغيبيات، بل على العكس من ذلك فهو صاحب عقيدة، وعقيدته اليهودية، وهي عقيدة غيبية شأنها شأن العقائد السماوية الأخرى ولم نسمع قط أن جولدتسيهر قد تخلّى عن عقيدته، وقد علمنا في موطنٍ سابق من ترجمته أنه كان يهودياً مخلصاً ليهوديته وقد سلخ في خدمتها عمراً طويلاً إلى جانب اهتمامه بالمشرقيات. لذلك إذا أراد بقوله إن خبر الاستسقاء خرافة بمعنى أن المطر لا ينهمر بمجرد رفع الأيدي إلى السماء كان متناقضاً مع أصل عقيدته التي ينافح عنها والتي تعجّ بمثل هذه العبادات والغيبيات من قبيل يوم التكفير وما شابهه. فلا يبقى إذن إلاّ أنه يعني عدم التصديق بوقوع الحادثة المذكورة من ناحية تاريخية واعتبارها خرافة محضة، وفاته أن مجرّد ورودها في الأخبار يخرجها عن كونها خرافة، ويجعل لها نصيباً من الواقع، وحسبه أن هذا الخبر قد رواه من غير أهل الحديث جماعة من الإخباريين من أمثال ابن سعد كاتب الواقدي في طبقاته والزبير بن بكار في الأنساب كما ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح، وهو يعني بذلك كتاب (نسب قريش).

وإني لأعجب من صنع جولدتسيهر هذا إذ كان له في الأحاديث الموضوعة في العباس غِنى، ولكن حسب أنه قد شفي بذلك واستشفى فخانه الحظ فكان حاله كحال سهل بن بشر الأحمق إذ شتم رجلاً فردّ عليه، فقام يعدو خلفه فوقعت عمامته

فأخذ سهل يعضها ويخرقها ويقول: اشتفيت والله، ثم عاد إلى مكانه.

(5)

فساد زعمه أن العباس بن عبد المطلب حارب النبي زمناً طويلاً:

يقول جولد تسيهر: «وفي هذه الروايات أحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنّه قاوم دعوة النبي زمناً طويلاً»، وقد أخطأ هنا مرتين:

الأولى: عندما أحال القارىء على صحيح البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) موهماً إياه بأن ثمة دليلاً على قوله في الموضع المشار إليه من صحيح البخاري. بينما الكلام في صحيح البخاري عن أبي طالب عم النبي وقد حضرته الوفاة، وكان النبي ﷺ يرجو إسلامه ولكنه مات على دين عبد المطلب وليس في الخبر ما يتعلّق بالعباس.

الثانية: عندما اتهم العباس بن عبد المطلب بمقاومة الدعوة، وهو ما تكذّبه كتب السيرة، وفساد ذلك من وجوه:

1 ـ حضوره مع ابن أخيه ﷺ إلى الشِعْب، وهو يومئذ على دين قومه ليأخذ له المواثيق من الأوس والخزرج في بيعة العقبة، وتكلم فيهم كلاماً حسناً ذكره ابن هشام في سيرته 84/2.

2 ـ قصته مع رؤيا عاتكة، وتبشيره الناسَ بها على أن يكتموا أمرها لما فيها من بشارة بنصرة الدعوة، وكان ذلك قبل أن يسلم.

3 ـ لم يخرج العباس إلا مرة واحدة في جيش قريش بوقعة بدر وكان الرسول قد طلب من أصحابه ألاّ يقتلوا العباس إذا لقوه لخروجه مكرهاً. ابن هشام 281/2.

4 ـ ثبوته يوم حنين مع نفر من المهاجرين وأهل البيت كما ذكر أصحاب السير [ابن سيّد الناس: عيونَ الأثر 247/2].

فمن كانت هذه حاله، فليس من الإنصاف أن يقال في حقّه بأنه قاوم الدعوة

زمناً طويلاً، وقد شهـدت الأخبار على أنـه كان خيـر ناصـرٍ لابن أخيه، وخيـر مؤيّد لـدعوتـه، وإن لم يشهر إسـلامه، وحسبـه أنـه أسلم، وغـزا مـع النبي ومـات على الإسلام.

وأخيـراً، أليس هذا الكـلام من جولـدتسيهر تـزييفاً للتـاريـخ؟ وتـطاولاً على الحقائق؟.

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنويًا
العدد الثالث
1986



المحتويات

نصوص مترجمة

IGNAZ GOLDZIHER

«MUSLIM STUDIES»

(MUHAMMEDANISCHE STUDIEN)

Translated From German by
C.R. Barber and S .M . Stern

Volume 2

ALDINE AND ATHERTON
CHICAGO AND NEW YORK

أجنتس جولد زيهر

دراسات محمدية

الجزء الثاني

ترجمه عن الانكليزية
الصديق بشير نصر

الإهداء

إلى عزيزي
أوجست مِلّر
إعترافاً بالصداقة الحقّة

تنويهات

ـ الهوامش الموضوعة بين حاصرتين [ ] إضافات من صنع الدكتور سترن أحد مترجمي الكتاب من الألمانية إلى الإنجليزية . وباقي الهوامش لجولد تسيهر نفسه .

ـ التعليقات المسبوقة بنجمة * (. . .) هكذا ، هي من عند المترجم إلى العربية .

ـ سلك جولد تسيهر في ذكر مصادره ـ التي لم يشر إليها في التمهيد ـ مسلكاً عجيباً لا يمت إلى المنهج العلمي بصلة . فهو تارة يشير إلى المؤلف دون ذكر اسم الكتاب كأن يقول : « ابن قتيبة ص(١٠٠) » . فلا تكاد تعرف أيَّ كتاب لابن قتيبة يعني ، ثم بمشقة تكتشف أنه يريد كتابه (المعارف) مثلاً .

وتارة أخرى يشير إلى الكتاب دون ذكر اسم مؤلفه ، كأن يقول : « التوضيح ص٣٠٠ » . فلا تدري لمن التوضيح هذا وفي أي موضوع هو . وبعد لأيٍ تكتشف أنه حاشية في أصول الفقه لصدر الشريعة ، الأمر الذي أرهقني في تخريج نصوصه .

وهو فضلاً عن ذلك يرجع إلى طبعات قديمة نافدة اضطرتني إلى رد تلك الإحالات إلى مواطنها في طبقات أخرى متداولة ، إلاّ إذا أعيتني الحيلة فأبقى على ما ذكر .

ثم أنه قد يمضي إلى أبعد من ذلك فيكتفي بكنية المؤلف ورقم الصفحة ، كأن يقول : « أنظر ـ أبو المحاسن ص ٢١١ » . فلا تعرف من أبو المحاسن هذا ، أهو التاوقجي مثلاً أم ابن تغرى بردى ؟ ولا ما هو كتاب أبي المحاسن هذا ؟

ـ المصادر غير العربية أبقيت على الإحالات إليها كما هي .

ـ نقلت الهوامش إلى آخر كلٍّ فصل بما يتلائم مع طبيعة المجلة المنشور فيها الكتاب .

ـ التصلية على النبي زيادة من عندي .

تمهيد

ينقلنا الجزء الثاني من كتاب (دراسات محمدية) - وإلى حدّ ما - إلى غمرة العوامل الشعبية والدينية ذات الأهمية البالغة في التطور التاريخي للإسلام .

والجزء الأكبر من الدراسات التالية يظهر في هذا الجزء لأول مرة ، باستثناء بضع دراسات سبق نشرها ، مثل : « تعظيم الأولياء في الإسلام Veneration of Saints in Islam » ، والتي كانت في الأصل مقالة كتبتها بالفرنسية تحت عنوان :

(Le culte des Saints chez les Musulmans)

وقد نشرت أولاً في مجلة تاريخ الأديان : Revue de l'histoire des religions, II, PP. 257-351. وقد ضُمَّت إلى هذا الكتاب في شكل منقّح كلياً .

وبصرف النظر عن كثير من الحذف ، فإن بعض المواضع قد زوّدت بمواد أكثر شمولاً ، بينما كانت المواضع الأخرى جديدة إلى حدّ كبير .

والذيل رقم (2) هو بعينه المقالة التي نشرتها في المجلة الآنفة الذكر , XVIII PP , . 180 - 199 تحت عنوان : (Influences chrétiennes dans la littérature religiruse de L'islam) وقد شرع في طبع هذا الجزء مع صدور القسم الثاني من كتاب فلهاوزن Skizzen und Vorarbeitenالأمر الذي لم ييّسر لي الأنتفاع بنتائج ذلك الكتاب لاسيما في الفصول الأولى من دراسة « الحديث » . وفي هذا المقام أود أن أشير إلى أن الصفحة (70) من كتاب فلهاوزن ذات صلة بالصفحتين (26)، (27)من الجزء الثاني من فهرست برلين الشامل الذي وضعه الفرت Ahlwardt الذي يمكن أن يعدَّ بحقٍ أكبر ذخيرة للتاريخ الأدبي للحديث النبوي ، وهذا لم يتوفر لي إلاّ قبل تسليم المخطوط بوقتٍ قليل ، أيّ في اللحظة الأخيرة .

أما عن المخطوطات التي رجعت إليها عند كتابة هذا الجزء ، فإليك بياناً مفصلاً عنها :

- كتاب السير الكبير ، للشيباني . مع شرح للسرخسي . (مخطوط ليدن) فارنر رقم 373 ، ولكن لسوء الحظ لا يمكن التعرف على أصل الكتاب من الشرح الموضوع عليه في المخطوطة المذكورة ، والحال نفسه مع مخطوطة فيينا[1] .

---

(1) [كتاب السير الكبير مع شرح السرخسي . نشر في حيدر أباد سنة 1335 - 1336 هـ] .

ـ كتاب الكفاية في معرفة علوم الرواية للخطيب البغدادي[2] . (مخطوط ليدن) فارنر رقم 353 .

ـ مختلف الحديث لابن قتيبة . مخطوط ضمن مجموعة فارنر السابقة رقم 882 [3] .

ـ أدب القاضي لأبي بكر ابن الخصاف . (مخطوط ليدن) فاريز رقم 550[4] .

ـ كتاب القصّاص والمذكّرين لابن الجوزي . مخطوط . المجموعة السابقة رقم 998[5] .

ـ أسانيد المحدثين[6] ، (مخطوط ليدن)، أمين رقم 39 (لاندبرج ، فهرست ، ص 13) .

والمخطوطات التالية موجودة ضمن مجموعة مخطوطات الرفاعية بمكتبة جامعة لايبزج :

ـ تقريب النووي (وهو تقريب لمقدمة ابن الصلاح) والمسائل المأثورة (وكلتاهما ضمن مجلد واحد ، . D . C رقم 189[7] .

ـ رحلة عبد الغني النابلسي ، المسماة بالحقيقة والمجاز في رحلة الشام ومصر والحجاز (رقم 362[8]) .

ـ الكواكب الدرّية للمناوي . رقم (141[9]) .

---

(2) [نشر بحيدر اباد سنة 1357 هـ] .

* (ونشر مؤخراً بتحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم ، بيروت ، دار الكتاب العربي 1984 م) .

(3) [نشر في مصر سنة 1326هـ] .

* (وطبع سنة 1966 بالقاهرة وقام على تصحيحه وضبطه محمد زهري النجار) .

(4) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (259/3) . تحقيق عبد الحليم النجار ، المطبعة العربية] .

(5) * (نشر سنة 1971 بتحقيق د. مارلين سوارتز . المكتبة الشرقية ، بيروت) .

(6) * (يبدو أنّ مؤلفه مجهول . ولم يعزه جولد تسيهر لأحد) .

(7) [نشر بالقاهرة سنة 1307 هـ . وترجمه إلى الفرنسية م . مارسيه ، ونشره بالمجلة الاسيوية JA سلسلة (9) ، المجلد (16) . ص (315 - 346 - 478 - 531) لسنة 1900 ، والمجلد (17) ص (- 101 149 ، 193 - 232 ، 232 - 524 - 539) لسنة 1901 ، والمجلد (18) ص (61 - 146) لسنة 1901 . وكتاب المسائل المأثورة نشر بالقاهرة سنة 1352 هـ] .

(8) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (457/2) بالألمانية ، وملحقه (474/2) . والكتاب نشر بالقاهرة سنة 1324 هـ] .

(9) [انظر ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (394/2) بالألمانية ، وملحقه (417/2)] .

ـ طبقات الأبرار للبقاعي . أرقام (234 - 237) .
ـ ابتغاء القربة باللباس والصحبة ، لأبي الفتح العوفي . رقم (185) .

أمّا المخطوطات التي رجعت إليها بشكل لا يكاد يذكر ، فقد اكتفيت بذكرها في هوامش الكتاب . وأمّا كتب الحديث التي نقلت عنها ، فإليك بياناً بمكان طبعها وتاريخه :

ـ البخاري مع شرح القسطلاني ، بولاق ، 1285 هـ. في عشرة أجزاء .
ـ مسلم مع شرح النووي ، القاهرة ، 1284 هـ . في أربعة أجزاء .
ـ أبو داوود ، القاهرة ، 1280 هـ. في جزئين .
ـ النسائي ـ طبعة حجرية ، 1282 هـ. في جزئين .
ـ الترمذي ، بولاق ، 1292 هـ. في جزئين .
ـ ابن ماجة ، طبعة حجرية ، دلهي ، 1282 هـ.
ـ الموطأ مع شرح الزرقاني ، القاهرة ، 1279 - 1280 هـ. في أربعة أجزاء .
ـ تنقيح الموطأ لمحمد بن الحسن الشيباني مع شرح عبد الحيّ ، طبعة حجرية ، لكهنوء ، 1297 هـ.
ـ سنن الدارمي ، طبعة حجرية ، كاونبور ، 1293 هـ.
ـ مصابيح السنة للبغوي ، القاهرة ، 1294 هـ. في جزئين .

وأما الكتب التي انقل عنها من حين لآخر ، فهي :

ـ حياة الحيوان للدميري ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق ، 1284 هـ.
ـ فوات الوفيات للكتبي ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة بولاق ، 1299هـ.
ـ تاريخ الخلفاء للسيوطي ، الطبعة التي نشرت عقب طبعة القاهرة ، 1305 هـ، وبهامشه كتاب تاريخ الأولى للحسن العباسي .

كما أود أن أغتنم هذه الفرصة لكي أتوجه بالشكر للأصدقاء والزملاء وإدارات المكتبات لتمكينهم إياي من النظر في المصادر الأدبية ، ومظان بعض الكتب التي عزّ عليَّ العثور عليها . وإنني لمدين بالشكر للسيد فولرس Vollers مدير مكتبة « ولي العهد » بالقاهرة الذي كان يميل لدعم الكتاب حيث أمدني ببضعة نصوص ومقتطفات من مخطوطات المكتبة التي يديرها .

اجنتس جولد زيهر يوليه 1890 م .

عن تطور الحديث النبويّ

On The Development of The Hadith

الحديث والسنّة

(1)

« الحديث لفظه تعني « الحكاية » أو « الخبر » ، وليس هو الخبر الذي بين معتنقي العقيدة الواحدة فحسب ، بل يراد به كذلك المعلومات أو المعارف التاريخية سواء أكانت دنيوية أم دينية ، وسواء أكانت من الماضي البعيد أو من الوقائع أو الأحداث المتأخرة[10] .

يقول أبو هريرة : « ألا أعللكم بحدثٍ من حديثكم معشر الأنصار »[11] ، ثم يخبرهم قصةً من سلسلة أحداث فتح مكة ، وكان يرمى من وراء ذلك أن يقوي إحساسهم بالتآلف ، وذلك لأن العرب الوثنيين أو المشركين العرب اعتادوا أن يتغنوا ويفتخروا بقصص أيامهم .

ومن سياق الأساطير والخرافات جُعلت لفظة (حديث) لموضوعات القصص[12]، ومن ثمَّ كان قولهم : « يصبح حديثاً » بمعنى يصير مثلاً أو مشعلاً تحتذيه الأجيال القادمة[13] ، ومنذ فترة مبكرة ظل الاستعمال اللغوي لهذه الكلمة

---

(10) وتعنى الأحاديث في الاستعمال القديم ايضاً : « قصص من ماضي القبائل » . ومن ذلك قولهم : «ومن الحديث مهالك وخلود» (أبيّ بن هريم . حاشية على الحادرة . نشر انجلمان ص12-13) وفي معلقة زهير : وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم ولمعرفة المزيد عن كلمة (مرجّم) ، قارن بما جاء في تاريخ الطبري (4, 2179/3) مثل : (رجماً بالظنون) ، وقارن بـ : حكايات من الأحداث اليومية لـ . Imrq (1/40 - 2) ، (1/50) .

(11) البلاذري : فتوح البلدان ص 52 . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1977 م .

(12) Fragmenta historicorumarabicorum ، [ج 1 ، ليدن 1868م] ، نشره دي جويه ص 102-112 : « من أحاديث العرب ومن أشعارها » . انظر ، ياقوت : معجم الأدباء (4/898-899) : « ومن أحاديث أهل اليمن » .

(13) لمعرفة المزيد عن قولهم : « صار حديثاً » انظر الأغاني (47/14) أو « أحدوثة » المصدر نفسه . (150/21) . والمعنيان مجموعان في بيت لأبي كلدة . ذكره أبو فرج في الأغاني (120/10 - 122) :

ولا تصبحوا أحدوثة مثل قائل   به يضرب المثل من يتمثل

مقصوراً في الدوائر الدينية على نوعٍ معينٍ من الخبر والحكاية دون أن تنقل من سياقها العام[14] .

ويقـول عبـدالله بن مسعـود : « إنّ أحسن الحـديث كتـاب الله ، وأحسن الهدى[15] هدى محمد »[16] . ويبدو أن هذه العبارة التي تلقاها جمهور المؤمنين بنوعٍ من الرضا وقاموا بنشرها على مدى عريض قد نسبت لمحمد نفسه لقوله حاضّاً على التكتّل : « إنّ أحسن الحديث كتـاب الله تبارك وتعـالى ، قد أفلح من زيّنـه الله في قلبه ، وأدخله في الإسلام بعد الكفر ، واختاره على ما سواه من أحاديث الناس ، إنه أحسن الحديث وأبلغه»[17] .

ولّما كان كتاب الله هو « الأحسن حديثاً » ، وخـوفاً من التنـاقض مع المفهـوم العام لكلمة (حديث) ، ولأن القرآن أعلى المصادر الشرعية قصرت لفظة (حديث) على أقوال الرسول ، إمّا بمبادرته الخاصة بالكلام ، أو إجابته على سؤال .

يقـول أبو هـريرة : «قلت : يـا رسول الله من أسعـد الناس بشفـاعتك يـوم

(14) القـصص المـأخوذة من تـاريخ دنيـويّ (أيّ لا صلة له بـالموضـوعات الـدينية) تسمّى عـادة أخبارا كقول ابن قتيبة في (الشعر والشعراء) : « رواة الحديث والأخبار » ص 4 ، بتحقيق ريـتر شوزن . [وفي طبعة دي جويه ص 3 : من المحتمل أن لفظة « اخبار » هنا هي حشو كلام ، وأن المقصود هم رواة الحديث ؟
* (وقـول ابن قتيبة كما في مقدمـة (الشعر والشعـراء) 8/1 ، الطبعـة الرابعـة، دار الثقـافـة بيـروت 1980 : « ولعلك تظن رحمك الله أنـه يجب على من ألف مثـل كتابنـا هذا الاّ يـدع شاعـراً قديمـاً ولا حـديثاً إلاّ ذكـره ودَلّـك عليـه ، وتقـدر أن يكـون الشعـراء بمنزلة رواة الحـديث والأخبـار والملوك والأشراف . . . »).

(15) هَـدْي ، وهُدَى . لفـظتان مـرادفتان للسنة ، وأحيانـاً تحلّان محلّهـا . انـظر سنن أبي داود (كتـاب الصـوم ، باب قدر مسيرة ما يفطر فيه) .

(16) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله) .
* (لاحظ إيهامه القارىء بقوله : يقول عبد الله بن مسعود، في حين أن القائـل هو رسـول الله ﷺ ، لأن قول عبد الله بن مسعود وإن كان موقوفاً إلاّ أنه في حكم الرفع ثم إن اعراضه عن ايـراد المرفـوع والاقتصار على الموقوف ضرب من التدليس . انظر تفصيل الموضوع في تعليقاتنا اللاحقة) .

(17) ابن هشام : السيرة النبوية (146/2) ، ط (3) ، تحقيق السقا والأبياري وشلبي ، 1971 م . كذا كـان في أول الأمر ، ثم تبـين بعد أيـام من ذلك أن تسميـة القرآن بـالحديث أمـر غير مـرغـوب فيـه فاستبدلت عبـارة « أحسن الحديث » بـ « أحسن الكـلام » ، انظر سنن ابن مـاجة : (بـاب اجتناب البدع والجدل) .

القيامة ؟ فقال : لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أولى منك لما رأيت من حرصك على الحديث . أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال : لا إله إلاّ الله خالصاً من قبل نفسه»[18] .

وردد الصحابة الأتقياء أقوال النبي الغامضة في وقار واحترام ، وحاولوا حفظ كلِّ شيء قاله النبي لأجل تهذيب الجماعة الإسلامية وإرشادها ، وكلّ ما أمر به ـ على الصعيدين العام والخاص معاً ـ فيما يتصل بممارسة الواجبات الدينية ، أي نظام الحياة بشكل عام والسلوك الأجتماعي ، سواء في الماضي أو المستقبل .

وعندما قادتهم الفتوحات السريعة المتتالية الى بلدان بعيدة نقلوا تلك الأحاديث النبوية إلى أولئك الذين لم يسمعوها بآذانهم . وبعد موت النبي أضافوا كثيراً من الأقوال النافعة التي ظنّوا أنها مع رأيه ، وأنّها في نظرهم ستنسب إليه شرعاً .

وتلك الأحاديث تعاملت مع الممارسات الدينية والقانونية (الشرعية) التي طوّرت تحت إشراف النبي ، وعدت قاعدةً لكلّ العالم الأسلامي .

والصحابة هم الذين كوّنوا المادة الأولية للأحاديث التي تزايدت بسرعة خلال الأجيال اللاحقة بسبب العوامل التي ستوضح في الأبواب التالية .

وفي غيبة الدليل الأصيل يكون من ضروب التهور اختبار أيٍّ من أجزاء الحديث هو المادة الأصلية القديمة ، أو حتى أيٍّ منها ينسب إلى الأجيال التي جاءت بعد موت النبي .

والمعرفة الشخصية الدقيقة بهذه الكمية المهولة من الأحاديث والتي ضمّت إلى بعضها في جوامع صنفت بعناية تغري بالحذر والشك لا بالثقة والتفاؤل .

ونحن في هذا المقام لا يمكننا الوثوق في هذه الأحاديث بالقدر نفسه الذي فعله دوزي بالنسبة لجزء كبير منها[19] . ولكن ـ إلى حد بعيد ـ يمكن أن نَعُدَّ الجزء الأكبر

= * (نصّ ابن ماجة الذي أحال إليه هو : عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : إنّما هما إثنتان : الكلام والهدى فأحسن الكلام كلام الله ، وأحسن الهدى هدى محمد . . .) .

(18) البخاري (كتاب الرقائق ، باب صفة الجنة والنار) .

(19) يقول دوزي :

= «Je m'etonne toujours, non pas qu'il y ait des passages faux dans la tradition (Car

من تلك الأحاديث على أنه نتيجة لتطور الاسلام الديني والتاريخي والاجتماعي خلال القرنين الأول والثاني الهجريين .

والحديث لا ينفع وثيقة لتاريخ الاسلام في مراحل نشأته الأولى ، ولكنه يمكن أن يُعَدَّ إلى حدٍّ ما إنعكاساً للنزعات التي ظهرت في الجماعة أثناء المراحل الناضجة من تطوّره .

وهو يحوي - أيّ الحديث - دليلاً غير ذي قيمة لتطور الاسلام في سنيه الأولى التي كان يكوّن فيها نفسه في وحدة كاملة منظمة من القوة المؤثرة الفعالة .

وهنا تكمن القيمة الحقيقية لدراسة الحديث وتقديرها ، وإنها ذات أهمية بالغة لفهم الإسلام وفي أيّ من أطواره البارزة صحبته مراحل متعاقبة في وضع الحديث .

(2)

يتكون كل حديث من جزئين . الجزء الأول وهو سلسلة الرواة الذين يتناقلونه عن بعضهم من مصدره إلى آخر راوٍ فيهم ، على أساس عدالة كل واحد منهم . وتعرف هذه السلسلة بسند الحديث أو اسناده[20] والجزء الثاني هو (متن الحديث)،

Cela résulte de La nature même des choses) mais qu'elle contienne tant de Parties authentiques (d'apres le Critiques les plus rigoureus, la moitié de Bokhârî mérite Cette qualification) et que, dans ces parties non falsifiées, ils se trouvent tant de choses qui doivent scandaliser un croyant sincère». Essai sur l'histoire de l'Islamisme, Trans V. Chauvin. p.124.

(20) من المهم جداً معرفة طبيعة الإسناد أو معرفة الفوارق التي وضعها علماء مصطلح الحديث وعبّروا عنها بشكل اصطلاحي مستنبط في غاية الإحكام . وهي معرفة مفيدة حتى لأغراض النقد الحديث . ومناقشة هذه الفوارق والمصطلحات هنا يؤدي إلى نوعٍ من التكرار غير الضروري ، لذلك نكتفي هنا بعرض ما كتب سابقاً في هذا الموضوع حسب الترتيب الزمني :

(1) - E.E. Salisburi,

«Contributions From original Sources to. our Knowledge of the science of Muslim **Tradition** », JAOS, VII (1862) pp. 60 - 142 (CF. «Die Zahiriten: ihr Lehrsystem und ihre Geschichte», Beitrag Zur Geschichte der Muhammedanischen Theologie, Leibzig, 1884, p. 22, note 1).

(2) Rev. E. Sell

The Faith of islam (London, and Madras, 1880), pp. 70-72.

=

وهو نص الكلام المنقول . ويمكن ملاحظة أن كلمة (متن)[21] لفظة جاهلية ، ولم تَعْنِ في الأصل نصَّ الحديث ، وكانت تستعمل قبـل الإسلام للدلالـة على « النص المكتـوب » . (والأطلال) في الشعـر الجاهـلي - كما هـو معلوم تماماً - تُشَبَّـه غـالبـاً بالكتابة[22] . فهي تُشَبَّه تارة بكتابات الرهبان النصارى الغامضة ، أو بكتابة الفرس

(3) **T. P. Hughes**

Adictionary of islam (London 1885), s.v. Tradition pp. 639-46.

(4) **F. Risch**

Commentardes «Izz al- Din»Abdallāh Über die Kunstausd- nickeder Traditions- wissenchaft nebst Erlauterungen, Leiden, 1885.

ولا يجد القارىء قيمة كبيرة في هذه الكتابات عن الاسناد، لأنها لم تخصص في الأصل لهذا الغرض .
وأمّا الكتابات ذات الأهمية الأساسية في موضوعنا فهي :

دراسات شبرنجر المتنوعة ، والتي تعد أول تعامل علمي مع الحديث . وهي : (5)

a- Notes on Alfred. V. Kremer's edition of Wakidy's Compaigns, JASB. XXV (1856) pp. 53 - 74, 199 - 220.

b- On the origin of writing down historical records among the Musulmans, Ibid, p. 303 - 29, 378 - 81.

c- Über das Traditionswesen bei den Arabern, ZOMG, X, (1856), pp. 1 - 17.

d- His exursus «Die Sunna», Leben und lehre des Mohammad, III (1865), pp. 1 XXVII - CIV.

(6) **William Muir**

Culturgeschicte des orients Unter den chalifen, (Vienna, 1875), pp. 476 - 504. On Isnad Terms, p. 480.

(وفي الصفحات المشار إليها اشارة إلى الأحاديث التي تنزع الى اتجاه معين)

(7) **Alfred von Kremer**

Culturgeschicte des orients Unter den chalifen , (Vienna , 1875) , pp. 474 - 504 . On isnad Terms , p. 480.

(8) **Snuck Hurgronje**

Nieuwe bijdragen tat des Kennis Von den Islam,BTLV, IV, Part 6 (1883) pp. 36 - 65, of the offprint.

Development of the Concepts of Sunna and Ijma, [Verspreide Geschriften, II, pp.33- 58]

(21) ومن معاني كلمة (متن) أنها تطلق على جزء من جسم الإنسان ، وهذا لا يعنينا هنا .

* (يعني هنا (الظهر) وهو من معاني المتن لغة) .

(22) كأن تشبه بالوحي ، وهذا يتردد كثيراً في شعر العرب . كقول زهير (15 ، 5) طبعة لانـدبرج ص =

زمن كسرى ، وهلم جَرّا[23] .

كما تشبه بالوشم[24] ، وبالنقوش البالية على السيوف القديمة والأغماد[25] . . الخ .

= 104 بيت (3) . أو أن تشبه بالوُحى - بضم الواو وكسر المهملة - كما في معلقة لبيد بيت (2) والذي فسّر بالكتابة .

* (البيت المعنى من قصيدة زهير هو :

لمن طلل كالوحي عافٍ منازلُه عفا الرَّسّ منه فالرسيس فعاقله

والبيت المعنى من معلقة لبيد هو :

فمدافع الرّيان عُرِّي رسمها خلقاً كما ضَمِنَ الوُحيّ سِلامُها

قال الزوزني : الوحى : الكتابة . وقال التبريزي : الوُحيّ جمع وَحى وهو الكتاب . ومن هذا القبيل قول المرار بن منقذ (المفضليات . تحقيق شاكر وهارون . ط (3) ص 89) :

وترى منها رسوماً قد عفت مثل خط اللام في وحي الزبر)

(23) وثمة شواهد أخرى في كتاب سيجموند فرنكل Siegmund Fränkel Die aramäischen Fremdwörter [im Arabischen , Leiden , 1886] وقارن ذلك باضافاتي في الجزء الأول ص (111) . ملاحظة رقم (1) . وقد يذكر أحدهم ما جاء في شعر الهذليين : آياتها عفر . وعند فلهاوزن : آياتها سفر ، وفي الأغاني 148/21) إياتها سطر .

* (البيت المقصود هنا لأبي صخر الهذلي كما في الأغاني (ج21 ، أخبار أبي صخر الهذلي ونسبه) وهو قوله :

لليلى بذات الجيش دار عرفتها وأخرى بذات البيت آياتها سطر

وفي شرح الهذليين للسكري (1249/3) ،

(24) أنظر المفضليات ص 105 . تحقيق شاكر وهارون ، وشرح ديوان الهذليين للسكري ، ومعلقة طرفة . بيت (1) ، المتنخل ، ياقوت (414/1) ، ديوان لبيد ص 151 بيت (2) ، معلقة زهير بيت (2) ، ديوان زهير ، قصيدة (15) بيت (3) أو (صفحة رقم 166 بيت (3) من طبعة لاندبرج) ، ديوان عنترة . قصيدة (27) بيت (1) .

* (البيت المقصود في المفضليات هو البيت الثاني من قول عبد الله بن سلمة الغامدي :

لمن الديار بتولع فيبوس فبياض ربطه غير ذات أنيس

أمست بمستن الرياح مغيلة كالوشم رجّع في اليد المنكوس

وأمّا قول طرفة فهو :

لخولة اطلال ببرقة تهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

وقول المتنخل وهو مالك بن عويمر كما جاء في شعر الهذليين :

هل تعرف المنزل بالأهيَل كالوشم في المعصم لم يجمُل

ومن ذلك قوله أيضاً :

كوشم المعصم المغتال عُلّت نواشره بوشم مستشاط =

وهـذا زهـير يصف الأطـلال ذات مـرة بـأنها الـرقش عـلى الـرقّ البـالي[25] (المحيل)[26] .

= كما في شرح اشعار الهذليين للسكري (1266/3) .
وفي ديوان لبيد :
فـكـأن مـعـروف الـديـار بـقـادم ... فـبـراق غَـوْلٍ فـالـرِّجـام وشـوم
وفي معلقة زهير :
ودار لهـا بـالـرقـمـتـين كـأنها ... مـراجيـع وشـم في نـواشـر مـعـصـم
وفي ديوانه :
يـلحـن كـأنهن يـدا فـتـاةٍ ... تُـرَجِّـع في مـعـاصـمـهـا الـوشـومُ
وفي ديوان عنترة :
ألا يـا دار عـبـلة بـالـطّويّ ... كـرجـع الـوشـم في كـفّ الهَـدِيّ)

(25) انظر شواهد ذلك في : ديوان طرفة ، وقارن بالأغاني (121/2) .
(*) (يعني قول طرفة :
أتعرف رسم الدار قفراً منازله ... كجفنِ اليمانِ زخرف الوشْيَ ماثلُه
وقول حنين الحيري كما في الأغاني :
يـلوح كـما تـلوح عـلى جـفـونِ الـصـيـقـلِ الخـلل

(26) قارن بقول طرفة :
كـسـطـور الـرق رقـشـه بـالـضـحـى مـرقش يـشـمـه
وفي المفضليات : كما رقش العنوان في الرق كاتب .
وقارن بما ورد في الأغاني من شعر المتأخرين (75/2) .

* (وأول قول طرفة :
أشـجـاك الـربـع أم قِـدَمُـه ... أم رمـادٌ دارس حُمَـمُـهُ
وما في المفضليات هو عجز بيت للأخنس بن شهاب التغلبي ، وصدره :
لأبـنـه حـطان بـن عـوفٍ مـنـازلٌ
ويعني بما ورد في الأغاني من شعر المحدثين قول جميل بن معمر كما رواه في اخبار ابن عائشة ونسبه :
إنّ المـنـازل هـيّـجـت أطـرابي ... واسـتـعـجـمـت آيـاتهـا بـجـوابي
قـفـر تـلوح بـذي الـلجـين كـأنها ... أنـضـاء رسـم أو سـطـور كـتـاب)أهـ.
واستخدمت لفظة (محيل) لوصف الأطلال كذلـك . أنظر الأغاني (83/3) ، وهذا يفسّر خطابهم للأطلال :
قـالـوا الـسـلام عـلـيـك يـا أطـلال ... قـلت الـسـلام عـلى المـحـيـل .
انظر الميداني (235/2) ، وقـارن بما في يـاقوت (648/3) : الطلل المحول . وفي ديـوان زهير رقـاً محيلاً .

وكلمة (المتن) وجمعها (المتون) تنتمي إلى طائفة من المعاني تستخدم في هذه التشبيهات ، كقول الشاعر :

وجَــلاَ السيــولُ عن الــطلول كــأنها   زُبْــرٌ تُجِــدُّ مــتــونها أقــلامــهــا[27]

ونجد التشبيه نفسه مع شيء من التهذيب عند شاعر متأخر كالأحوص الذي ليقول في وصفه للمنازل المهجورة :

دوارسُ كالعينِ في المُهـرقِ[28] . وليس لكلمة (العـين) هنا معنى محـدد ما لم تُفَسَّر بأنها ما تقع عليه العين من الكتابة[29] . وعندما تُستبدَل كلمة (المتن) بكلمـة (العين) يستقيم الوصف مع مجموعة التشبيهات التي استشهدنا بها ، مثل : الكتابة القديمة ، آثار الديار المندرسة . . الخ .

---

* (قال الحادرة كما في الأغاني (ج 3 ، أخبار الحادرة) :

لــعــمــرة بــين الأخــر مــين طــلول   تــقــادم مــنهــا مــســهــر ومحــيــل

وفي ديوان زهير :

بــلين وتحــســب آيــاتهــنّ   عــن فــرط حــولــين رقّــاً محــيــلاَ)

(27) معلقـة (لبيد رقم 8) . وتـرجم كريمـر في كتابـه Über die Gedichte des labyd ص 6 لفـظة (متونها) بـ (سطورها) .

* (يعني قول لبيد :

وجــلا الــســيــول عــن الــطلول كــأنها   زبــر تجــد مــتــونها أقــلامــهــا

(28) انظر الأغاني (124/7) .

* (جاء في الأغاني (ج 7 ، ذكر جميلة وأخبارها) أن الأحوص كان معجباً بها وكانت لـه مكرمـة فقال في وصفها :

شــاقــتــك المــنــازل بــالأبــرق   دوارس كــالــعــين في المــهــرق)

(29) كلمة (عين) مقـابلة لكلمة (ضِمـار) . انظر شـرح اشعار الهـذليين (741/2) . وكـذلك كلمـة (أثر) مقابلة لكلمة (عين) بمعنى الشيء ذاته . كقول لبيد : لا عين منه ولا أثر . وفي مجمع الأمثال للميدان : « تطلب أثراً بعد عـين » . قارن ذلـك بمثال أورده D. H. Müller Burgen und schlösser , i , p. 88 .

* (يعني بما في شرح اشعار الهذليين قول البريق الخناعي :

فــرفــعــت المــصــادر مــســتــقــيــهــا   فــلا عــيــنــاً وجــدت ولا ضــمــارا

يقول السكري : العين : ما تراه ، والضمار : الغائب .

وفي مجمع الأمثال للميداني : تطلب أثراً بعد عين . العين : المعاينة . يضرب لمن ترك شيئاً يراه ثم تبع أثره بعد فوت عينه . (127/1) تحقيق محيي الدين عبد الحميد .

انظر ديوان لبيد ص 79 بيت (2) . دار صادر بيروت) .

ومن هذا السياق تكتسب لفظة (المتن) معنى (النص المكتوب) [30] . والشأن نفسه مع لفظة (العين)، وهي كلمة قديمة تعنى النص المنقول شفهياً[31] .

واختيار كلمة (المتن)[32] لوصفِ نصٍّ حديث ما - أيّ نص مدوّن - يتعارض مع توثيقه من خلال سلسلة الرواة - بمعنى أن ذلك لا يستلزم نقد السند بقدر ما يستلزم نقد المتن - ويمكن أن يُعَدَّ هذا دَحْضاً لما يفترضه المسلمون من أن الحديث لم يدوّن في بدايته ، وإنما نُقل في صورة روايات شفهية فقط .

وبالأحرى يمكن أن نفترض أن تدوين الحديث كان من طرق حفظ الحديث

---

(30) على القارىء ان يقاوم وجود هذا المعنى في كلام كعب بن زهير لراويه ايضاً ، الأغاني (ج15 - اخبار كعب بن زهير) : تثقفها حتى تلين متونها . وهذه صورة مأخوذة من وصف الرمح وتظهر هذه الصورة اكثر وضوحاً في قول عدي بن الرقاع . الأغاني (ج 8 - أخبار عدي بن الرقاع) . انظر :
Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der poesie der alten araber [Hanover, 1864],p.47.
وهذا المقطع يوضح أيضاً أن رواة الشعر الأوائل لم يكونوا صدى للشعراء فحسب ، بل كان لهم دور في تهذيب اعمال الآخرين التي يروونها . لذلك قد نرى شعراء مشهورين ، كانوا رواةً لشعراء سبقوهم (انظر الكلام عن زهير في كتاب القرت)
Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte , p. 62) .
وقد قيل في أحد الشعراء أنه : إجتمع له الشعر والرواية . وكثير من المعلومات حول هذا الموضوع توجد بالأغاني (ج٧ - نسب جميل وأخباره) .
* يريد كلام كعب بن زهير في الحطيئة وكان راوية لآل زهير :
يثقفها حتى تلين متونها ... فيقصر عنها كل ما يتمثل
وأوله :
نحن للقوافي شأنها من يحوكها ... إذا ما ثوى كعب وفوّز جرْولُ
وأمّا قول عدي بن الرقاع الذي أشار اليه فهو :
نظر المثقفُ في كعوب قناته ... حتى يقيمَ ثقافُه مُنآدهَا
انظر معجم الشعراء للمرزباني ص 253 ، تحقيق كرنكو .
والكامل للمبرد (109/2) .
وأمّا ما أشار إليه من ان بعضهم اجتمع له الشعر والرواية فهو كما ذكر في الأغاني (ج 7 - نسب جميل واخباره) . يقول ابو الفرج :
« وجميل شاعر فصيح مقدّم جامع للشعر والرواية ، كان راويه هدبة بن خشرم ، وكان هدبه شاعراً راوية للحطيئه ، وكان الحطيئه شاعراً راوياً لزهير وابنه . وقال أبو محلم : آخر من اجتمع له الشعر والرواية كثير وكان راويه جميل . . . ») .
Fleischer , Kleiner schrift. I, p. 619 .
(31) انظر ملاحظتي على :
قارن بـ : (عروة بن الورد . نشر نولدكة ص 30) الأغاني (ج 2 ص 94) طبعة بولاق 1258 هـ .
(32) من سوء الحظ لم اتمكن من معرفة متى ظهرت كلمة (المتن) في علوم الحديث لأول مرة .

المبكرة ، وأن ذلك النفور من تدوينه كان بكل بساطة نتيجة لأعتبارات متأخرة[33] .

وأقـدمُ الأجزاء الحـديثـة المكتـوبـة هي تلك التي يقـال إنها دوّنت في العقـود الأولى[34] . وليس هنالك ما يتعارض مع الأفتراض بأن الصحابة وتابعيهم رغبوا في حفظ أقوال النبي وأحكامه ـ يعني أفعاله ـ من التحريف والتنزييف ، وذلك بالتقليل من الكتابة .

وكيف للجماعة المسلمـة أن تُعْرِضَ عن كتـابةِ أحـاديث الرسـول ، وتتركهـا للراوية الشفهية وهي التي حفظت لنا أقوال الحكماء في الصحف ؟ (كما سنرى ذلك بشكل متكامل في القسم الأول من الفصل 8) .

وكثيراً ما كان أحد الصحابة يحمل معه صحيفته إلى جماعته لينقل لهم ما فيها من تعاليم نبوية . ومحتوى هذه الصحف كان يُعرف بـ(متن الحديث) .

ثم يقوم الذين رووا تلك النصـوص بذكـر أسماء الـذين رووها عنهم ، وبهـذا ينشأ الإسناد وثمة معلومات كثيرة ميسورة عن تلك الصحف التي كتبت في عهود الإسلام الأولى .

وليس من الممكن التأكد مما إذا كان وجود ما يسمى بالصحف أو الكتـب يتفق مع الواقع أم أنها صحف موضوعة اختلقها المتأخرون في مواجهة نفاة التدوين .

وصحيفة أسماء بنت عُميس (ت 38 هـ) ـ وهي زوجـة جعفر بن أبي طـالب وتـزوجت من أبي بكر بعـد استشهاده ـ[35] ستثير دون أيّ شك كثيـراً من التحفظ والرَيْبة . ويقال إن هذه الصحيفة قد جمعت أقوال النبي المختلفة ، وقد ذكرها أحد مؤرخي الشيعة[36] ، ربّما لأن « أسـماء » هـذه كـانت على الـدوام تقف إلى صفِ فاطمة . ومن ثمَّ فهي مصدر موثّق لمعرفة الحديث ، فذَاعَ كثير من الأخبار التي رَوَتْها بين الناس كخبر معجزة انشقاق القمر[37] .

---

(33) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب .

(34) انظر : Keremer , ulturgesch , I, p. 475 .

(35) هنالك بعض المعلومات عن هذه المرأة (اسماء بنت عميس) في كتاب الأغاني (ج 11 ، خبر عبد الله بن معاوية ونسبه) .

(36) اليعقوبي : التاريخ (101/2 و115) . دار بيروت للطباعة والنشر 1980 هـ .

(37) يبدو أنّ الحديث لم يلق قبولاً عند أهل السنة ، الأمر الذي جعل أحمد بن صالح (180 - 248 هـ)

وهنالك كتابٌ آخر ظهر منذ فترة مبكرة ، وهو كتاب سعد بن عُبادة (توفي في حوران 15هـ)، وبواسطة هذا الكتاب وضع ابنُه يده على عادات النبي الصحيحة[38] . وهنالك أيضاً صحيفة عبدالله بن عمرو بن العاص (ت 65 هـ)، وتعرف بالصحيفة (الصادقة)[39] . ولعلّ الصحيفة هي المصدر الذي أخذ منه حفيده عمرو بن شعيب (ت 120 هـ) مادته الحديثية[40] . ولهذا السبب لم يأبهْ نُقّاد الحديث المتأخرون لأحاديث عمرو بن شعيب التي أخذها من صحيفة جدّه ، ولَم يَعُدُّوها صحيحة بشكلٍ كليّ[41]. كما أن هنالك أيضاً أحاديث نقلت من صحيفة سمرة بن جندب (ت60 هـ)[42] . ومن المحتملِ أن يكون ما سجل بهذه الصحيفة ـ والتي يدور حولها بعض الأضطراب[43] ـ مطابقاً لرسالة سمرة إلى ابنه والتي توصف بأنها : « فيها كثير من العلم »[44] .

وأخيراً هنالك صحيفة جديرة بالذكر ، هي صحيفة جابر بن عبدالله (ت 78 هـ)[45]، ويرجع عهدها إلى زمن الصحابة، وثمة من يخبرنا بأن قتادة

يشير إلى هذا النفور بقوله : « لا ينبغي لمن سبيله العلم التخلف عن حفظ حديث أسماء لأنه من علامات النبوة » القاضي عياض : الشفاء (185/1) . طبعة الحلبي 1950 م .

* (العجيب أن أسماء بنت عميس ليست ممن رووا حديث انشقاق القمر ، وهذا تدليس من جولد تسيهر، لأن حديث انشقاق القمر أخرجه الشيخان ومن رواته أنس بن مالك وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وجبير بن مطعم وعبد الله بن عباس . والحديث الذي يعنيه هو حديث رد الشمس لعلي وقد اختلف العلماء فيه ما بين مثبتٍ وناف . وعبارة أحمد بن صالح الذي ذكرها صاحب الشفاء موجودة في مشكل الآثار للطحاوي) .

(38) الترمذي (باب ما جاء في اليمين مع الشاهد) .

(39) وقد ورد ذكرها بين الفينة والأخرى في كتاب ابن قتيبة (المعارف ص 452) ولكنهُ يعزوها خطأً إلى عبد الله بن عمر . قارن بـ : W. Muir , Mahomet, I,P. XXXIII.
[انظر كذلك تقييد العلم للخطيب البغدادي ص 84] تحقيق يوسف العش .

(40) النووي : تهذيب الأسماء واللغات 29/2 الطبعة المنيرية .

(41) الترمذي (باب ما جاء في زكاة مال اليتيم) .

(42) الترمذي (باب ما جاء في احتلاب المواشي) .

(43) ابو داود (كتاب الفتن والملاحم) ويخلط أبو داود بين هذا وكتاب ابن سبرة (ت 162 هـ) فيقول : « كتاب ابن سبرة وقالوا سَمُرة وقالوا : سُمَيْرة » ، أنظر كذلك : المعارف لابن قتيبة ص 305 - 306 ط 4 ، دار المعارف ، تحقيق ثروت عكاشة .

(44) النووي : تهذيب الاسماء واللغات 263/1 * (وقال ابن سيرين . . . في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير) .

(45) طبقات الحفاظ 47 . ترجمة (قتادة بن دعامة السدوسي) ، تحقيق علي محمد عمر الطبعة الأولى 1973 .

العراقي (ت 117 هـ) قد رَوَّج أحاديثها[46] .

ويذكر الشيعة طائفة من الكتب يرجع عهدُها إلى زمن مبكر وذلك لتوثيق بعض المسائل التي ليس لها أساس صحيح ، (وأنصار الشيعة اكثر نزوعاً من أهل السنة إلى الرجوع إلى المدوّنات والوثائق التي تحتوي على الحجج المؤكدة لمذهبهم[47] ، ولذلك هم أكثر انتحالاً للكتب من غيرهم)، ولهم تعود نسبة صحيفة أسماء بنت عميس المذكورة آنفاً . ونقّاد الشيعة يعترفون صراحة بوجود آثارٍ يهودية في مصنفاتهم[48] .

وثمة كتاب ، ورثة الشيعة ينسب لشخصٍ اسمه عمارة بن زياد يعتقد أنه كان على صلة بالأنصار ، ويعترف من بثّ هذا الكتاب بين الناس بأن عمارة هذا رجل هبط من السماء ليبلغ أحاديثها ، ثم قفل راجعاً إلى السماء دونما إبطاء . وهذا جعل حتى نقاد الشيعة[49] يقرون بأن عمارة هذا لا وجود له أبداً وأن الكتب التي نسبت إليه هي قطعاً كتب ملفقة .

ومن أقدم الكتب التي ظهرت في هذه الدوائر ، كتاب سُليم بن قيس الهلالي[50] أحد أصحاب علي ، وقد مات في زمن الاضطهاد الذي أوقعه بنو أمية على خصومهم ببطش الحجاج وسطوته[51] .

وظل الشيعة يحيلون على هذا الكتاب حتى وقت متأخر[52] .

---

(46) الترمذي (باب ما جاء في ارض المشترك) : إنما يحدث قتادة عن صحيفة سليمان اليشكري وكان له كتاب عن جابر بن عبد الله » .

(47) انظر مساهمتي في « تاريخ أدب الشيعة » Beiträge Zur Literaturgeschichte der Shī'a [und der sunnitischen polemik in Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften, Vienna , 1874] , p. 55.

(48) قائمة بأسماء كتب الشيعة للطوسي ص 148 .

(49) أعلام الهدى للطوسي الطبرسي ص 236 . (نضر الإيضاح) .

(50) اشتبه الاسم على فلوچل في تعليقاته على فهرست ابن النديم (ص 95) مع اسم رجل يقال له : سُلَيم مات في عهد عثمان . Wüstenfeld, Register Zu den genealogischen Tabellen, p. 430 .

(51) الفهرست لابن النديم ص 219 من طبعة فلوچل ص (275) من طبعة رضا تجدد .

(52) أعلام الهدى ص 354 . المقطع قبل الأخير .

والمدونات القديمة التي ذكرت هنا لم تستوعب على آية حال الصحف والكتب التي استشهد بها باعتبارها وثائق مكتوبة في القرن الأول .

وهنالك أمثلة أخرى من هذا القبيل جمعها شبرنجر[53] ، ويضاف إليها ما ذكرناه آنفاً .

(3)

إن التمييز بين مصطلح (الحديث) ومصطلح (السنة) مسألة واجبة ، وهنالك محاولات عديدة سعت للتعرف على الفرق بين المصطلحين ، إلاّ أن هنالك اصراراً من ناحية أخرى على أن الكلمتين متماثلتان أو هما مترادفتان نسبياً . ولوجهة النظر الأخيرة ما يبررها على قدر الاهتمام بالتطور الأخير لعلم المصطلح الأسلامي . ولكن إذا كان الأعتبار للمعاني الأصلية للكلمتين فقط ، فإنهما قطعاً غير متماثلتين .

والفرق الذي يجب أن يظل في أذهاننا هو أن الحديث ـ كما بينا قبل حين ـ هو الخبر الشفهي المروي عن النبي في حين أن السنة في الأستعمال الشائع عند جمهور المسلمين الأوائل ترتبط بغرض ديني أو شرعي بصرف النظر عن وجود روايات شفهية لها من عدمه .

وأيّ قاعدة (حكم شرعي) توجد في حديث ما ، تعد من الطبيعي سنةً[54] ، ولكنه ليس من الضروري أن يكون للسنة حديث مماثل يمنحها التصديق .

ومن الممكن جداً أن يتعارض حديث ما مع السنة[55] . ومن واجب الفقهاء

---

(53) مجلة جمعية البنغال الأسيوية JASB (1856 م) ص 317 وما بعدها .

(54) مثال ذلك ما جاء في سنن أبي داود من قول النبي في مناسبة وفاة مسلم محرم . ويعلق ابن حنبل على هذا الحديث بقوله : « في هذا الحديث خمس سنن » بمعنى أن هنالك خمسة أحكام دينية معلها ؟ يستند منها « الحكم الشرعي » في الحالات المماثلة .

* (والحديث الذي عناه أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز باب المحرم يموت كيف يصنع به . جاء فيه . قال أبو داود : سمعت أحمد بن حنبل يقول : في هذا الحديث خمس سنن : (كفنوه في ثوبيه) أيّ يكفن الميّت في ثوبين (وأغسلوه بماء وسدر) أيّ إن في الغسلات كلها سدراً ، (ولا تخمروا رأسه) (ولا تقربوه طيباً) (وكان الكفن من جميل المال) .

(55) انظر كتاب (التوضيح على التنقيح) لصدر الشريعة (253/2) طبعة المطبعة الخيرية 1322 هـ .

* (قوله : فهذا الحديث مخالف للقياس والسنة والأجماع . يعني حديث (المُصرّاة) . وجاء في التوضيح تفسيراً لذلك القول : « ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس الصحيح أنّ تقدير ضمان =

الحاذقين ومَنْ كان شأنهم التوفيق أن يجدوا حَلاً للخروج من هذا الخلاف .

والتباين بين الحديث والسنة محفوظ في كتب الحديث . فالأول - أي الحديث - ضبط نظري ، والثاني - أي السنة - خلاصة لقواعد عملية ، والميزة الوحيدة المشتركة بينهما هي أن كليهما موجود في الحديث . ويمكن ملاحظة هذا من المثال الثاني :

يميز ابن المهدي بين ثلاثة فقهاء أعلام : سفيان الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس بقوله إن الأول كان إماماً في الحديث وليس إماماً في السنة ، بمعنى أنه قد جمع عدداً كبيراً من الأحاديث النبوية ، ولم يكن ممن يستخرجون منها الأحكام والقواعد التي تنظم سلوك الناس العملي في الحياة ، وأن الثاني كان إماماً في السنة وليس بإمام في الحديث (بمعنى أنه كان يعرف الحكم الشرعي ولم يكن من مصادره - أيّ من رواته -) ، ولكن مالكاً كان إماماً فيهما جميعاً[56] . وبنفس الطريقة قيل عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان « صاحب حديثٍ وصاحب سنة »[57] .

وثمة مثال يلفت النظر في كتب الحديث قد يصلح لمعرفة الفرق بين الكلمتين ، وهو خبر موقوف على أنس بن مالك أخرجه أبو داوود في السنن : عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال : إذا تزوج البكر على الثيّب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً . ولو قلت إنه رفعه لصدقت ولكنه قال : « السنة كذلك » . والمعنى أنه ليس ثمة حديث ينسب إليها ولكن يجب أن تؤخذ على أنها سنة[58] . ويمكن ربط هذا بحقيقة أن السنن تؤكد بشواهد من الحديث لتدعيمها ، حتى أننا نجد كتاباً يحمل عنوان : « كتاب السنن بشواهد الحديث »[59] .

العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ . وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله ﷺ : « من اعتق شقصاً له في عبد قُوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً » وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين ») .

(56) شرح الزرقاني على الموطأ 4/1 * (وهو ابن مهدي لا ابن المهدي) .

(57) طبقات الحفاظ للسيوطي ص 122 . ط (1) 1973 تحقيق علي محمد عمر . والكلام لابن معين .

(58) أبو داود (كتاب النكاح ، باب في المقام عند البكر) .

* (والكلام المشار إليه عند أبي داود هو : عن أنس بن مالك قال : إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعاً ، وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً ، ولو قلت إنه رفعه لصدقت ، ولكنه قال : السنة كذلك) .

(59) ابن النديم : الفهرست ص 230 طبعة رضا تجدد * (عند الكلام عن فقهاء الحديث واصحاب الحديث ، والكتاب المشار إليه للمروزي) .

(4)

كان مفهوم السنة مؤثراً منذ البدء باعتباره مقياساً لتصحيح نظام الحياة الفردي والجماعي عند العرب الذين اعتنقوا بظهور الإسلام منهجاً للحياة ونظاماً اجتماعياً يتفق مع المعتقدات الدينية الإسلامية .

ولم يكن هنالك ما يدعو المسلمين لابتداع هذا المفهوم ودلالته العملية ، إذ انهم عاشوا بين ظهراني وثنيي الجاهلية (أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 46) ، وكانت السنة عندهم هي كل ما يتفق مع تراث العرب وأعرافهم وعاداتهم . وبهذا المعنى ظلت الكلمة - أي السنة - مستعملةً في العهود الاسلامية من قبل الجماعات العربية التي لم تتأثر بالدين الإسلامي إلّا قليلاً[60] .

ثم تعرّض المفهوم القديم لكلمة (السنة) للتغيير تحت تأثير الإسلام . وكان المقصود بالسنة عند اتباع محمد والجيل الأول من المؤمنين هي أعمال النبي وأعمال الصحابة الأوائل .

وكان على الجماعة الإسلامية طاعة السنة الجديدة وتوفيرها كما كان يفعل العرب الوثنيون بسنن أسلافهم . والمفهوم الإسلامي للسنة عبارةٌ معدّلة من الآراء العربية القديمة . لذلك يقول النبي : « لتتبعّن سنن من كان قبلكم شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضبٍ تبعتموهم »[61] [62] .

والظاهر أن انتشار السنة كان قبل كل شيء بين أهل المدينة الأتقياء . وأقدم

---

(60) الأغاني (ج 7 ، ذكر يزيد بن الطثرية وأخباره) ، المصدر السابق (ج 3 ، ذكر ذي الأصبع) وليس هنالك أثر للاسلام بين هؤلاء الناس الذين ذكروا في الأغاني .

* (الشاهد الأول من الأغاني قول فذيك بن حنظلة يهجو يزيد :

وإنا لسيارون بالسنة التي احلت وفينا جفوة حين نظلم

والشاهد الثاني قول ذي الاصبع العدواني :

ومنهم من يجيز لنا س بالسنّة والفرض)

(61) الدميري : حياة الحيوان الكبرى (574/1) ، وفيه : لو دخلوا عريش نحل .

* (على الرغم من أن كتاب الدميري لا يعتمد عليه في مثل هذه الموضوعات ، فإنّ روايته صحيحة وفيها : لو أنهم دخلوا جحر ضب ، وليس فيها ذكر للنحل ألبتة . كما نظرت في مادة (النحل) من الكتاب نفسه ، فلم أجد ذكراً لهذا الحديث بالمرّة ، وأحسبّه تدليساً من جولد تسيهر) .

(62) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب لتتبعنّ سنن من كان قبلكم) . قارن بما ورد في ابن ماجة : (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم) .

الأقوال - التي تحض الناس على اتباع العادات والسلوك التي كانت في عهد السلف وتحارب كلَّ أنواع الابتداع المخالف لتلك العادات - يحمل سمة المدينة .

وطبعاً لهذا القول حَرّم النبي المدينة فلا يقطع شجرها ، ومن أحدث فيها حدثاً لعنه الله وملائكته والناس أجمعون[63] . والمقصود حقيقةً بالحدث البدعة السياسية ، أي الأنشقاق السياسي[64] .

والاعتراف الإسلامي بحكومة بنيت على أساس شرعي ، تقع في دائرة السنة ، هو في الوقت نفسه طاعة للأحكام الشرعية الأخرى .

وفي المواقع استخدمت كلمة (الحدث) منذ فترة مبكرة بمعنى الأبتداع في العبادة . فهذا أبٌ يقول لابنه وقد جهر بالبسملة في الصلاة ، وكان عليه أن يسرّ بها كما هي السنة المفترضة :[65] « يا بنيّ إياك والحدث»[66] .

وفي بعض روايات الخبر الذي نحن بصدده في هذا المقام اقحمت عبارة : « ومن آوى محدثاً » قبل ذكر اللعن في الحديث المذكور »[67] .

وتظهر الفكرة نفسها في نصّ خبر آخر وجد لغرض محاربة ما يعتقده الشيعة أنصار علي من أنّ الله قد خَصّ علياً بعقائد خاصة ، وقد منعها عليّ علَى المؤمنين الآخرين .

وقد حاول الإسلام السنّي أن يدفع هذه العقيدة بكثير من الأحاديث ، فجاء في

---

(63) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب اثم من آوى محدثاً) [قارن بكتاب فلهاوزن : Reste arabischen Heidenthums, p. 70] .

(64) الأغاني (144/21) وفيه : « ما أحدثت في الاسلام حدثاً ، ولا أخرجت من طاعة يداً » .

(65) الترمذي (باب ما جاء في ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) .

* (والخبر الذي أورده الترمذي عن عبد الله بن مغفل قال : سمعني أبي وأنا في الصلاة أقول بسم الله الرحمن الرحيم . فقال لي : أيّ بنيّ محدَث . إياك والحدث . قال : ولم أر أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ كان ابغض إليه الحدث في الإسلام ، يعني منه . .) .

(66) قارن بـ Literaturgesch. der Schi'a , p. 86.

(67) (البخاري (فضائل المدينة ، باب حرم المدينة) ، (الجزية ، باب ذمة المسلمين وجوارهم ، باب إثم من عاهد ثم غدر) ، الترمذي (باب الولاء والهبة ، ما جاء في من تولى غير مواليه أو إدعى إلى غير أبيه) .

رواية لإبراهيم التيمي من العراق (ت 92 هـ) عن أبيه أنه قال : « خطبنا عليّ فقال : من ظَنّ أنّ الله قد أخصنا بشيء غير كتاب الله وما في هذه الصحيفة فقد كذب » .

ويعني صحيفة كانت معلقة في قراب سيفه وتحتوي على أحكام تتعلق بضمان التلف الذي ينجم عن الحيوانات وأضرار أخرى[68]. وفيها أيضاً أنّ النبي قال : « المدينة حرم ما بين عين وثور[69] . من أحدث فيها حدثاً فعليه . . » وثمة أحكام أخرى ـ تتعلق بتكافؤ المسلمين وحرمة النسب غير الصحيح[70] ، وردت في هذه الصحيفة[71] .

وها نحن أولاء نرى مجموعة الأحاديث المحّرمة للأبتداع ذات صلة خاصة بالمدينة ، وقد اصبحت المدينة معقلاً للسنة وأقدم مصدر لظهورها ونمّوها . وفي المدينة عاش أولئك الذين كانوا أولَ من تلقوا أقوال النبي وانتظمت بها حياتهم ، ولهذا سميّت أيضاً بدار السنة[72]. ولكن الأمور لم تقف عند هذا الحد ، إذ عندما

---

(68) قد ورد ذلك في صحف أخرى مثل كتاب آل حزم . انظر كتابنا : المذهب الظاهري ص 211 . وفي رواية أخرى لم يأت ذكر للمدنية في الصحيفة . انظر الدارمي (كتاب الديات) .

* (يعني هنا كتاب النبي ﷺ الذي بعثه إلى أهل اليمن مع عمرو بن حزم في الديّات ، وهو غير الصحيفة التي أخرجها عليّ في خطبته والتي سيأتي ذكرها . وكتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي (كتاب القود ، باب عقل الأصابع) ، وأخرجه أبو داود في مراسيله والحاكم في مستدركه (الزكاة) والدارقطني في سننه (كتاب الحدود) .)

(69) وفي رواية (ما بين عير وثور) . وذكر جبل ثور وهو ليس بالمدينة حيرّ المفسرين مما جعلهم يؤ ولون ذكره في الحديث . انظر شرح النووي على مسلم (518/3) طبعة دار الشعب . وعند ياقوت (939/1) : « بين لابتيها » وهو حد آخر للمدينة .

* (في المتن ما بين عين وثور . وليس ثمة رواية فيها ذكر للعين . والروايات جميعها فيها : ما بين عير وثور أو ما بين عير إلى كذا أو ما بين عائر إلى ثور والأخيرة عند أبي داود) .

(70) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 126 .

(71) أخرجه مسلم (كتاب الحج ، باب فضل المدينة) .

* (رواية مسلم هذه هي التي ورد فيها ذكر جبل (ثور) ، وأمّا رواية البخاري ففيها : من عير إلى كذا) .

(72) انظر تعليق النووي في تهذيب الأسماء واللغات (ص 362) . والطبري في تاريخه (1820/1 ، والبخاري (كتاب الاعتصام) .

* (الشاهد الذي يريده من تاريخ الطبري قول رجل لعمر بن الخطاب : « ولكن امهل حتى تقدم المدينة ، تقدم دار الهجرة والسنة ، وتخلص بأصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار » . وهو نفس الخبر الذي رواه البخاري في (كتاب الاعتصام ، باب ذكر النبي ﷺ وحضّه على اتفاق أهل العلم وما =

بدأت السنة ـ التي كانت حتى ذلك الوقت مهملة ـ تنتشر في البلدان الأخرى ، تميّزت المدينة بأنها الحارس على المنهج السنّي ، وعَمّ هذا التمييز كلّ البلاد .

وكان الحديث ـ يعني حديث تحريم الحدث ـ موجوداً في العصر العباسي الأول حيث اشترط عمر في كل معاهدة كان يعقدها مع البلاد المفتوحة شرطاً يمنع به ايواء المبتدعة وهو أن « لا يئووا لنا محدثاً »[73] . ويمكن أن نلحظ بسهولة ظهور هذا التعميم من خلال رواية أخرى (مختصرة)، وردت في مصدر مختلف لخطبة عليّ التي ذكرت قبل قليل (حيث استبدلت كلمة قرن بكلمة قراب)[74] ، وجاء فيها بأن : « من أحدث أو آوى محدثاً » ولم يأت فيها ذكر طويل للمدينة[75] .

ولكن الميل إلى التوسيع اللعنة على المبتدعة ظهر بشكل عام أيضاً في أقدم نصّ ، حيث حذفت كلمة (فيها) ـ أي في المدينة ـ من كلام علي ، ليتجاوز الحكم إلى ما وراء المدينة فيعمّ كل بلاد الإسلام[76] .

(5)

يُعَدّ مصطلح «أحدث»[77] أكثر المصطلحات في عهود الإسلام الأولى فيما يتعلق

= أجمع عليه الحرمان مكة والمدينة) وكان أولى بالمؤلف أن يقدّم صحيح البخاري على تاريخ الطبري ، إن لم يكن من الناحية الزمنية فمن الناحية العلمية) .

(73) أبو يوسف : كتاب الخراج ص 42 .

* (في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا صالح قوماً اشترط عليهم أن يؤدوا من الخراج كذا وكذا ، وأن يقروا ثلاثة أيام ، وأن يهدوا الطريق ولا يمالئوا علينا عدونا ، ولا يؤووا لنا محدثاً) .

(74) لعلّ هذه الكلمة يمكن أن تفسر بالرواية التي جاء فيها : « كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه » الخراج (فصل في الصدقات) ص 82 .

* (الخبر كما في الخراج رواه الزهري عن سالم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً في الصدقة فقرنه بسيفه أو قال بوصيته . فلم يخرجه حتى قبض ﷺ) .

(75) الأغاني (159/3) .

* (ومنذ متى عدّ كتاب الأغاني من مصادر الحديث حتى يستشهد بما جاء فيه من أحاديث على أحاديث أخرى وردت في كتب السنة المعتبرة) .

(76) الحديث الذي يرويه ابو داود في سننه (كتاب المناسك ، باب في تحريم المدينة) ليس فيه ذكر لكلمة (فيها) .

(77) وهذا التعبير يسند حتى لله ، إذ جاء في الحديث الذي أخرجه أبو داود (كتاب الصلاة ، باب رد السلام في الصلاة) : عن عبد الله قال : كنا نسلم في الصلاة ، ونأمر بحاجتنا ، فقدمت على رسول الله وهو يصلي فسلمت عليه فلم يردّ عليّ السلام فأخذني ما قدم وما حدث ، فلما قضى رسول الله ﷺ =

بالبدع التي لم تُبْنَ على أساس العادات أو الأعراف القديمة لعهود السنة . وتستدل عائشة بقول النبي ﷺ : « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ »[78] . أو في رواية أخرى : « من عمل عَمَلاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ »[79] . ومن هذا نشأت عقيدة « شر الأمور محدثاتها »[80] أو كما قال حسان ابن ثابت : « إنّ الخلائق فاعلم شرّها البدع »[81] .

والامتثال للسنة يمنع بشكل قوي كل أنواع السلوك المخالف[82] . ومقياس

= الصلاة قال : « إن الله يحدث من أمره ما يشاء ، وإنّ الله جَلّ وعزّ قد أحدث من أمره أن لا تكلموا في الصلاة » .

* (لا يفرق صاحبنا هنا بين المعاني اللغوية للكلمة والمعاني الاصطلاحية . والمعاني اللغوية سابقة على الاصطلاحية ، فلا تصرف الكلمة عن معناها اللغوي إلاّ إذا كان المراد المعنى الاصطلاحي قطعاً ، وليس الحدث هنا بمعنى الابتداع حتى يلحقه الذمّ . وقد يكون بمعنى البدعة اللغوية وهي الاختراع على غير مثال . والحدث لغةً : الابتداع والايجاد والانشاء . ونظير ما جاء في الحديث قوله تعالى : ﴿ فلا تسئلني عن شيء حتى احدث لك منه ذكراً ﴾ الكهف /70 . وقوله تعالى : ﴿ لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرا ﴾ الطلاق /1) .

(78) وفي رواية (ما ليس فيه) . والحديث اخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الأقضية ، باب نقض الأحكام الباطلة ، والبخاري (كتاب الصلح ، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود) ، وابو داود (كتاب السنة ، باب في لزوم السنة) ، ابن ماجة (المقدمة ، باب تعظيم حديث رسول الله) ، والحديث استشهد به محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير (148/1) طبعة حيدر آباد سنة 1335 هـ .

(79) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ) ، وفي أبو داود (كتاب السنة ، باب لزوم السنة) : « من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد » .

(80) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله) . وعبارة « شر الأمور محدثاتها » يستعملها في الاحتجاج ضد الخصوم الشاعر الشيعي أبو هريرة العجلي . انظر : Fragm . hist. arab. p. 230. السطر الرابع من الأسفل .

(81) ابن هشام : السيرة 210/4 . الأغاني (ج 4 ، اخبار حسان بن ثابت ونسبه) .

* (هو عجز بيت من قصيدة قالها حسان جواباً على قول الزبرقان بن بدر مفتخراً في حضرة الرسول وقد قدم في وفد من بني تميم ، يقول الزبرقان في اولها :

نحن الملوك فلا حيّ يقاربنا ... منّا الملوك وفينا يؤخذ الربعُ

فأجابه حسان بقصيدة أولها :

إن الذوائب من فهر واخوتهم ... قد بينوا سنة للناس تُتّبعُ

وجاء فيها :

سجية تلك منهم غير محدثةٍ ... إنّ الخلائق فاعلم شرها البدعُ)

(82) الغزالي : الأحياء (78/1 - 80) عند كلامه عن آفات العلم . وقد جمع اقوالاً كثيرة تتعلق بالموضوع .

السنة هو بالأخص الأوامر الشرعية المباشرة والاقرارات الضمنية أو أعمال النبي التي لم يتطرق إليها شك .

والسنة هي كل ما حكم به النبي ـ سواء ارتبط بموقف معين أو لم يرتبط ـ ومن ذلك قولهم : صار أو كان سنة[83] أو كما يقال : جرت[84] أو مضت السنة إليه[85] أو به[86] .

وفي الحالات التي ينعدم فيها وجود قانون ثابت ، يبحث الصحابة (الأتقياء) عن الدليل الشرعي في الأسلوب الذي قضي به النبي ﷺ في تلك الأحوال والظروف . وإذا وجد هذا الدليل فإنه يصبح أساساً للسنة ازاء الحالة التي فيها شك أو ارتياب . ففي عهد عمر بن عبد العزيز لم يكن حدّ سن الرشد معروفاً حتى حدّث

---

(83) البخاري (كتاب اللباس ، باب الازار المهدّب وكتاب التفسير ، تفسير سورة النور ، وكتاب الأيْمان ، باب من مات وعليه نذر) .

* (جاء في كتاب اللباس من صحيح البخاري أنه ﷺ قال لأمرأة رفاعة القرظي : لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة . لا ، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته ، فصار سنةً بعد . وجاء في تفسير سورة النور من الصحيح نفسه أن سهل بن سعد حدّث أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت رجلاً رأى مع امرأته رجلاً أيقتله فتقتلونه أم كيف يفعل ؟ فأنزل الله فيها ما ذكر في القرآن من التلاعن . . . فتلاعنا وأنا شاهد عند رسول الله ﷺ ففارقها فكانت سنةً أن يفرّق بين المتلاعنين وكانت حاملاً فأنكر حملها وكان ابنها يدعى إليها ، ثم جرت السنة في الميراث أن يرثها وترث منه ما فرض الله لها .

وفي كتاب الأيمان من صحيح البخاري أن سعد بن عبادة الأنصاري استفتى النبي ﷺ في نذر كان على أمه فتوفيت قبل أن تقضيه فأفتاه أن يقضيه عنها ، فكانت سنةً بعد)

(84) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب ما يكره من التعمق والتنازع) ، وأبو داود (كتاب النكاح ، باب في اللعان) .

* (الخبر الذي يعنيه جولد تسيهر هنا هو نفس خبر سهل بن سعد الساعدي في اللعان وجاء في نهاية الخبر : فجرت السنة في المتلاعنين . . .) .

(85) الموطأ للامام مالك (كتاب العتق ، باب القضاء في مال العبد إذا عتق) . وفي تهذيب الأسماء واللغات للنووي : « إذا قال سعيد بن المسيب : مَضَت السنةُ . فحسبك به » 220/1 الطبعة المنيرية .

* (في الموطأ عن ابن شهاب : مضت السنة أن العبد إذا اعتق تبعه ماله . والكلام الذي أورده النووي هو قول لعلي بن المديني) .

(86) الاغاني (ج 15 ، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه) . وفي كتابي عن الظاهرية ص 220 سطر 7, 8.: سنة قاضية وهو خطأ والصواب : سنة ماضية .

* (والبيت المشار إليه لمحمد بن صالح في مدح المتوكل رواه صاحب الأغاني كما ذكر وفيه يقول :

نطق الكتاب لكم بذاك مصدقا ومضت به سنن النبي الطاهر)

نافع فقال : حدثني ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني . قال نافع : فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو خليفة فحدثته هذا الحديث فقال : إن هذا الحدّ بين الصغير والكبير ، وكتب الى عماله أن يفرضوا لمن بلغ خمس عشرة[87] .

ولا يمكن لرأيٍ فقهي أو حكمٍ ما أن ينال القوة الشرعية في أعين المسلمين الأتقياء دون هذا المسند ، حتى إن اتباع السنة الأتقياء كانوا كلما واجههم حكم جديد يسألون : « أسمعت هذا من الرسول أم هو رأي»[88] .

ولم يطبق منهج السنة في الموضوعات المتعلقة بأحكام الحياة الجماعية والسلوك الأجتماعي فقط ، بل تجاوز ذلك الى موضوعات اكثر ابتذالاً ، وإلى المعاملات في الحياة الخاصة وعلاقاتها ، ولذلك فالمسلمون الأتقياء بحثوا عن السنة لاقتباس الدلالة المناسبة من طريقة حياة النبي ، لكي يتأسّوا بها ويجتنبوا مخالفتها .

فمثلاً المعيار الوحيد لمعرفة جواز لبس خاتم الذهب من عدمه هو معرفة ما إذا كان النبي ﷺ لبسه أم لا[89] . وحتى طرح الأساليب الحميدة والسلوك الأجتماعي كان محدداً بالرجوع إلى السنّة .

ولقد نظمت السنة اشكال الترحيب والأمنيات الطيبة ، فإذا أراد شخص ما أن يعرف ماذا يقول للعاطس فإنه سيجد ذلك في السنة ، ولن يكون مسلماً جيداً إذا شمت العاطس بكلام من عنده يبتدعه ، وسيكون حاله أسوأ إذا اتّبع في تشميت العاطس عرفاً أجنبياً .

---

(87) البخاري (كتاب الشهادات ، باب بلوغ الصبيان وشهادتهم) ، الخراج لأبي يوسف ص 188 ، عند الكلام عن الحدود على أهل الجنايات .

(88) أبو داود (كتاب الصوم ، باب في التقدم) .

* (وقد جاء في خبر أبي داود الذي استشهد به جولد تسيهر أن مالك بن هبيرة السبئي سأل معاوية فقال : يا معاوية ، أشيء سمعته من رسول الله ﷺ أم شيء في رأيك ؟ قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : صوموا الشهر وسرّه) .

(89) البخاري (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بأفعال النبي ﷺ) .

* (جاء في البخاري في الباب المذكور عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : اتخذ النبي ﷺ خاتماً من ذهب فاتخذ الناس خواتيم من ذهب ، فقال النبي ﷺ : إني اتخذت خاتماً من ذهب فنبذه وقال إنّي لن ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم) .

وهـذا أحد أتقيـاء مؤرخي الإسـلام يـرى أنـه من الخـطأ ألاّ يتّبـع الخلفـاء العباسيون السنة في أدب البلاط ، وأن يتبعوا عادات الأعاجم الأكثر تهـذيباً ، كـما أنهم لم يأذنوا للناس العاديين أن يقتربوا منهم بآمانيهم ورغباتهم بالطريقة المألوفة[90] .

ولقد وبّخ أحد البرامكة أعرابياً لأنه شمت الخليفة بالطريقة المعتـادة ، فوافق الخليفة على فعل موظفه بقوله : « أصاب الرجل السنة وأخطأ الأدب » .

ولم يستطع المؤرخ التقي أن يمسك مع ذلك عن التعليق فقال : « وهل كانت العادات المهذبة في مكان غير سنة النبي »؟![91] .

وفي جوامع السنة المختلفة ، وفي أبواب (الأدب) و(اللباس) عدد من الأمثلة تبرهن على هذه النقطة ، ونكتفي هنا للاستشهاد بذكر مثال واحد[92] : « عن عبيد بن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن رأيتك تصنع أربعاً لم أر أحداً من أصحابك يصنعها . قال : وما هنّ يا ابن جريج ؟

قـال : رأيتك لا تمسُّ من الأركـان إلاّ اليمانيـين[93] ، ورأيتك تلبس النِّعـال

---

(90) ابن عبد ربه : العقد الفريد (135/1) . (فرش مخاطبة الملوك) الطبعة الأزهرية 1321 هـ .

* (والكلام الذي يعنيه في العقد الفريد : قال يحيى بن خالد البرمكي : مسائلة الملوك عن حالها من سجية النوكي فإذا اردت أن تقول كيف أصبح الأمير ، فقل : صبّح الله الأمير بالنعمة والكرامة ، وإذا كان عليلاً فأردت أن تسأله عن حاله فقل : أنزل الله على الأمير الشفاء والرحمة فإن الملوك لا تسأل ولا تشمت ولا تكيّف . . .) .

وقول يحيى البرمكي يلقي كثيراً من الضوء على القصة التي سيوردها المقريزي في السلوك اللائق مع الملوك .

(91) المقريزي ص 56 . حتى إنّ اكبر عمالهم أحاطوا انفسهم بأبهة أكثر مما كان مألوفاً في العهود الأولى . أبو المحاسن 379/1 .

* (لم اهتد إلى كتاب المقريزي الذي يعنيه ، كما لم اعرف من ابو المحاسن هذا ونظرت في كتب الأعلام فلم أقع على قرينة تهديني إليه) .

(92) الموطأ (كتاب الحج ، باب العمل في الأهلال) الشيباني ص 222 ، البخاري (كتاب اللباس ، باب النعال السبتيّة) ، أبو داود (كتاب الحج باب استلام الأركان) .

(93) وكانت تلك عادة عربية قديمة لتوقير الأركان الأربعة . انظر الموطأ (كتاب الحج ، ما جاء في بناء الكعبة والاستلام في الطواف) ، وبقي ركن واحد منها معظّماً بشكل ظاهر في أول الاسلام (أنظر شرح ديوان الهذليين (1046/3) : ومستلم اركانه متطوّف . وقارن ذلك بما جاء في الشعر والشعراء لابن قتيبة ص 13 . الطبعة 4 . دار الثقافة 1980) قبل أن تنتشر السنة وبعد ذلك اعتبر الركنان اليمانيان فقط . ومن هذه النقطة قيل إن معاوية سلك مسلكاً مغـايراً لمـا جاءت بـه السنة بقـوله : « ليس شيء من البيت مهجوراً » انظر الترمذي (كتاب الحج ، بـاب ما جـاء في استلام الحجـر والركن اليمـاني) وفي رواية

السّبتية ، ورأيتك تصبغ بالصفرة[94] ، ورأيتك إذا كنت بمكـة أهَلّ النـاسُ إذا رأوا الهلال ولم تُهلِل أنت حتى يكون يوم الترويه[95] . فقال عبدالله بن عمر : أمّا الأركان فإني لم أر رسولَ الله ﷺ يمسّ منها إلاّ الركنين اليمانيين ، وأمّا النّعـال السِّبتية فـإني رأيت رسول الله ﷺ يلبس النّعال التي ليس فيها شعر[96] ويتوضأ فيها فأنا أحب أن ألبسها ، وأمّا الصفـرة فإني رأيت رسـول الله ﷺ يَصْبُغُ بهـا ، فأنـا أحبُّ أن أصْبُغَ بها[97] ، وأمّا الإهلال فإني لم أر رسولَ الله يُهلُّ حتى تنبعث به راحلته » .

(6)

إنّ سلطان السنة باعتبارها مبدأ فعّالاً في حياة المسلم قديم قدم الإسلام ، وفي نهاية القرن الأول وضعت القاعدة التي تقول بأن : « السنة قاضية على القرآن وليس

= لـلازرقي (تاريـخ مكة 331/1 تحقيق رشـدي الصالـح . دار الأندلس) لم يكن السؤال عن استـلام عبد الله للركنين فقط بل كان عن حرصه على استلامها في كل الأحوال . قارن بما في النسائي (بـاب الوضوء في النعل ، وكتاب المناسك) حيث جزّء النسائي الحديث في سننه إلى فقرات .

* (نعم كانت بعض مناسك الحج معروفة للعرب قبل البعثة بكثير . انظر (السيرة النبوية لابن هشام 119/1 - 128) ولكن ذكر تعظيم الأركان الأربعة أو التمسح بها ، أو استلامها على أنها عادة عربية قديمة لم يرد في الموطأ وإن ورد في مصادر أخرى تاريخية أو ادبية وكل ما جاء في الموطأ هو ذكر بناء البيت على قواعد ابراهيم . ولمعرفة المزيد عن الحج في الجاهلية ينـظر تاريـخ مكة لـلازرقي (179/1 - 195) . واحسب جولد تسيهر أخطأ هنا في احالته على الموطأ .

والبيت الذي أشار اليه من ديوان الهذليين هو لُمَليح بن الحكم :

فَهُمَ يَحْـطِمُـون البـيـت مـنهـم مـكبّـر   ومـسـتـلـمّ اركـانَـه مـتـطوّفُ

والذي جاء في الشعر والشعراء هو قول الشاعر :

ولمّـا قـضـيـنـا مـن مِـنىً كـلَّ حـاجـة   ومـسـح بـالأركـان مـن هـو مـاسِـحُ

والبيت ينسب إلى عدد من الشعراء منهم كثير بن عزة ويزيد بن التطرية وعقبة بن كعب بن زهير . انظر تخريجه في سمط اللآلي 77/3 بتحقيق عبد العزيز الميمني طبعة دار صادر بيروت .

وخبر معاوية كما في الترمذي عن أبي الطفيل قال : كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلاّ استلمه فقال له ابن عباس : « إنّ النبي ﷺ لم يكن يستلم إلاّ الحجر الأسود والركن اليماني فقال معاوية : ليس شيء من البيت مهجوراً ») .

(94) النووي : تهذيب الأسماء واللغات (ص 83) من الطبعة المصرية الأولى .

* (لم أهتد للشاهد في الطبعة المنيرية للتفاوت الكبير بينهما في عدد الصفحات) .

(95) Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche Feest, p. 75. note 1.

(96) قارن بما جاء في سنن النسائي (كتاب الطهارة ، باب الوضوء في النعل) .

(97) المصدر السابق (كتاب الزينة ، الخضاب بالصفرة) .

القرآن بقاضٍ على السنة »[98] . وفضلاً عن ذلك ، فإن مقارنة الشواهد المأخوذة من فترات زمنية مختلفة تقود إلى استنتاج أن السلطة الممنوحة للسنة ـ مع الأخذ في الأعتبار الآراء النظرية للدوائر الدينية ـ قد تزايدت باستمرار مع الزمن . وقول مكحول (ت 112 هـ) يبين أن حرية الأختيار كان مسموحاً بها في العهود الأولى في التطبيق العملي للسنة ، وفي حديث أن النبي قال لرجل لم يكن قادراً على أن يُمْهِر زوجه : « التمس ولو خاتماً من حديد » . لأن المهر عامل مهم في العقد بين الزوجين ، وأن تعليم الزوجة بعضاً من آيات القرآن يكفي لكي يكون مهراً . ويصرّح مكحول دونما تردد بأن حكم الرسول لا يمكن بأية حال أن يكون قاعدة مقبولة على وجه العموم[99] . والشأن نفسه عند الزهري (ت 124 هـ) الذي يصرّح في حرّية بأن حكم الرسول متساهل للغاية فيما يتصل بأحكام الصوم ، ولا يمكن أن يؤخذ كسابقة بل يؤخذ على أنه خصيصة للرسول[100] . وهذا الأمر جعل العلماء يستغلون هذه الملاحظات فيما بعد عندما حاولوا أن يكبحوا الهوس نحو السنة أو الولع بها الذي بلغ درجة السخف[101] .

ومما تجدر ملاحظته عموماً أن رفع السنة إلى مكانة تستوي فيها مع القرآن في التشريع أخذت تتزايد أكثر فأكثر في الاستدلال ، فكلّ ما حكم به النبي في أمور دينية ـ وهو ما يعرف في المصطلح الشرعي بسنن الهدى[102] ـ هو حكم بأمر الله أوحى

---

(98) سنن الدارمي (باب السنة قاضية على كتاب الله) . (117/1) من طبعة عبد الله هاشم اليماني 1966 م . والقول منسوب إلى يحيى بن أبي كثير (ت 120 هـ) عند الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية ص 14 طبعة حيدر اباد .

* (انظر كذلك مختلف الحديث لابن قتيبة ص 198 تحقيق زهري النجار) .

(99) ابو داود (كتاب النكاح ، باب في التزويج على عمل يعمل) * (وذلك بقوله : ليس ذلك لأحد بعد رسول الله) .

(100) المصدر السابق (كتاب الصوم ، باب كفارة من أتى أهله في رمضان) وفيه : زاد الزهري ، وإنما كان هذا رخصة له خاصة .

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام) .

(101) انظر كتابنا (الظاهرية) Zâhiriten ص 81 - 85 .

(102) أبو داود (كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة) : « إن الله شرع لنبيّه سنن الهدى » . . (جاء في سنن أبي داود في الكتاب والباب المذكورين عن عبد الله بن مسعود قال : « حافظوا على هؤلاء الصلوات الخمس حيث ينادى بهن ، فإنهن من سنن الهدى ، وأنّ الله شرع لنبيّه ﷺ سنن الهدى » أخرجه ايضاً ابن ماجة في سننه (كتاب المساجد ، باب المشي إلى الصلاة).)

إليه كما لو أنه القرآن أو كما يبدو للمؤمنين أن جبريل نزل به من عند الله . وهذا أنس بن مالك يقول : « خذ عني فإنك لن تأخذ عن أحد أوثق مني ، إني أخذته عن رسول الله ﷺ ، وأخذه رسول الله ﷺ عن جبريـل عن الله عَزّ وجل »[103]. وهذا المصدر الألهي للأحكام الحديثية والتطبيقات النبـوية لم يؤخـذ بالتسليم في العهـود الأولى . ودليل ذلك قول عمر بن عبد العزيز لعروة بن الزبير : « أعلم ما تقول »[104] لما أخبره الأخير بخبر الـوحي في مواقيت الصـلاة (التي لم تكن قد تـرسخت حتى في العصر الأموي)، إلاّ أنّ هذه الحيرة تبددت مع تطور فكرة ألوهية مصدر الحديث في القرنين الثاني والثالث . وَعُدّ القرآن والسنة على أنهما ذووا أهمية متكافئة تماماً .

وفي منتصفَ القرن الثاني حَسَمَ محمد بن الحسن الشيباني مشكلة ما إذا كانت أحكام السنة تنسخ أحكام القرآن[105] . ولم ير الشافعي هذا الرأي مثيراً[106] .

وفي القرن الثالث تلقى القاضي الخصّاف (ت 261 هـ) بالقبول الرأي القائل بأن السنة المتواترة (وهي السنة المتميزة بسلسلة متصلة من الرواة » لها قوة مساوية لما للقرآن[107] .

---

(103) الترمذي (مناقب انس بن مالك) .

(104) ابو داود (كتاب الصلاة باب في المواقيت) .

* (في أبي داود أنّ عمر بن عبد العزيز كان قاعداً على المنبر فأخّر العصر شيئاً فقال له عروة بن الزبير : أما إن جبريل ﷺ قد أخبر محمداً ﷺ بوقت الصلاة . فقال له عمر : اعلم ما تقول . فقال عـروة : سمعت بشـير بن أبي مسعود يقـول : سمعت أبا مسعـود الأنصاري يقـول : سمعت رسـول الله ﷺ يقول : « نزل جبريل ﷺ فأخبرني بوقت الصلاة فصلّيت معه ثم صلّيت معه ، ثم صلّيت معـه ، ثم صليت معه ثم صليت معه » يحسب بأصابعـه خمس صلوات . . . » وهذا الحـديث أخرجـه البخاري (كتاب الصلاة ، بـاب المواقيت) وفيـه : اعلم ما تحـدث . وأخرجـه ابن ماجـة (كتاب المـواقيت) وأخرجه مسلم والنسائي) .

(105) الشيباني : كتاب السير الكبير 68 . وفيه : (ونسخ الكتاب بالسنة المشهورة التي تلقاها العلماء بالقبول جائز) .

(106) السيوطي : الإتقان 21/2 ط (3) الحلبي 1951 . [قارن بـ : شاخت : أصول الفقه المحمدي ص 15 ، 46 ، 47] .

* (في الاتقان للسيوطي : « وقال الشافعي حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قـرآن عاضـد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة » .

(107) [الخصاف : ادب القاضي (أعلى ورقة 7 أ) مخطوط بليدن] .

* (لاحظ تعريفه الفاسد للحديث المتواتر ، وذلك مبلغ علمه من مصطلح الحديث) .

ويدافع عصريّه ابن قتيبة عن فكرة المصدر السماوي للسنة ، ويقدم لذلك الأسباب[108] . كما أخذ التشبّه بالسلف (وهم أولئك الذين هذّبوا طباعهم على عيني النبي ، وكانوا به يقتدون) يتزايد أكثر فأكثر ، وأصبح المثل الأعلى للمسلمين الصالحين[109] . وبالتدريج أصبح نعت الرجل بأنه سلفّي (أيّ المتشبه بالسلف)[110] أسمى علامات الأكبار في المجتمع الصالح .

والنظر للحياة بهذه الصورة أنجب قطعاً المتعصبين للسنة الذين كان همهم البحث عن الأدلّة في عادات النبي وأصحابه[111] ، والبحث عن المناسبات لتطبيقها خوف النسيان .

وإحياء السنة[112] تسمية أطلقت على إحياء عادة مهجورة[113] ، كما كان غاية المنال في أعين السلف الأتقياء والحكام أن ينعت أحدهم بأنه أحيا سنة الأولين[114] . وهكذا فإن من أحيا سنة ميتة فله أجرها وأجر من عمل بها[115] . وقد شاركت في أحياء السنن كلُّ بلاد الأسلام ، ويبرهن المغاربة على أنهم أكثر أحياءً للسنن من المشارقة حتى أفرطوا في ذلك . حتى أن عالماً من قرطبة في القرن الرابع الهجري أحيا سنة مهجورة وهي « اللعان » وذلك بملاعنته زوجه في حشد من الناس بالمسجد ولّما

---

(108) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث 195 - 199 . موضحاً رأيه بعدة أمثلة .

* (أنظر كلام ابن قتيبة المشار إليه في تعليقنا على هذه النقطة) .

(109) أبو المحاسن 739/1 : (تشبّه بالصحابة) .

(110) السيوطي : طبقات الحفاظ (ترجمة ابن الصلاح) ص 500 . تحقيق علي محمد عمر . قارن بما ورد في كتاب المشتبه طبعة دي يونج ص 269 .

(111) توجد اشارة تعريض إلى ذلك في مقامات الحريري (مقامة 29) ص 223 الطبعة الثالثة 1950 . مطبعة مصطفى الحلبي بمصر * (هي المقامة المسماة (الواسطية) وفيها : ألا أنهم لو خطب اليهم ابراهيم بن أدهم أو جبلة بن الأيهم لّما زَوَّجوه إلاّ على خمسمائة درهم اقتداء بما مهر الرسول ﷺ زوجاته ، وعقد به انكحة بناته) .

(112) لم يكن مصطلح (احياء السنة) موجوداً في العهود الأولى باستثناء أصله الأول . انظر دراستي : « Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit » (Ztxschr. F. Vergleich. Rechtswissenschaft , VIII, pp. 409 ff.)

(113) وهنالك تعبير آخر هو (أنعش سنةً) . النووي : تهذيب الأسماء (ص 468) .

(114) ابن ماجة (المقدمة ، باب من احيا سنةً قد اميتت) .

(115) الأغاني (ج 15 ، أخبار محمد بن صالح العلوي ونسبه) .

* (وهو يريد قول محمد بن صالح :

أحييت سنةَ من مضى فتجددت ‌ ‌ ‌ ‌ وأبنت بدعة ذي الضلال الخاسر)

أخذ عليه معاصروه بأن فعله ذلك لا يتفق مـع علوّ مقامـه أجابهم : « كنت غـايتي الوحيدة أحياء سنة »[116]. وهذا الحاكم الأندلسي الأموي (الحكم) كان يحاول أن يقتصر في حربه ضد النصارى على القتال في أوقات من النهـار ، وهي الأوقات التي كان يقاتل فيها النبي المشركين ويعلق راوي الخبر على ذلك بقوله : « وما أحسبه فعل ذلك إلاّ فقهاً وعلماً وتأسّياً بحديث النبي صلّى الله عليه وسلم حيث أمر بـالقتال في تلك الساعة »[117] [118] .

كما كان للأسر الحاكمة في المغرب دور في إحياء السنة وذلك ببحثهم عن حقهم الشـرعي ، ولم يكن هنالـك من هم أكثر فعـلاً لذلـك من الموحّـدين الذين مضى بعضهم في هذا النحو حتى الغاية[119] .

وفي عام 693 هـ أوقف أبو يعقـوب استعمال وحـدات الوزن المعتـادة ، وأمر الفقهاء بأن يستنبطوا المدّ النبـوي[120] الذي كـان يستعمل في المـدينة زمن الـرسول [121] . وسميت هذه الأمور بأحياء السنـة وفي مقابـل إحياء السنـة هنالـك (إماتـة السنة)، وهي إهمال التفصيلات للتطبيقات الشرعية كما حـددتها السنـة ، ومن هنا فـإن (الإماتـة) تكون أحيـاناً صفـة للتطبيق الشـرعي الذي تكـون فيـه الشـروط والتفاصيل المفروضة بالسنة مهملة على الرغم من أن الحكم الشرعي نفسه مصون ، ومن ذلك قول النبي : « إذا كانت عليكم أمراء يميتون الصلاة »[122] ، وذلك لا يعني

---

(116) انظر الصلة لابن بشكوال طبعة فرنشيسكو جوديرا رقم 19 ص 15 . البخاري (كتـاب الصلاة ، باب القضاء واللعان في المسجد) .

* (جاء في البخاري في الكتاب والباب المذكورين عن سهل بن سعد أن رجـلا قال : يـا رسول الله أرأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً ايقتله ؟ فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد) .

(117) البخاري (كتاب الجزية ، باب الجزية والموادعة) .

* (في البخاري : فقال النعمان ـ أي ابن مقرن ـ : ربّما اشهدك الله مثلها مع النبي ﷺ فلم يندّمك ولم يخزك ولكني شهدت القتال مع رسول الله ﷺ كان إذا لم يقاتل في أول النهـار انتظر حتى تَهُبَّ الأرواح وتَحْضُر الصلوات) .

(118) ابن عذارى : البيان المغرب (76/2) طبعة برفنسـال . وفي الطبعة الثالثة . الـدار العربيـة للكتاب (74/2) .

(119) مجلة الجمعية الألمانية للدراسات الشرقية (ZDMG) XLI ، ص 106 .

(120) قارن بما ورد في كتاب Mekka لـ : Snouck Hurgonje .

(121) « قرطاس » ص 266 لمعرفة المزيد عن هذا المكيال انظر ، المقري (810/2) وما بعدها .

(122) ابو داود (كتاب الصلاة : باب إذا أخّـر الامام الصـلاة عن الوقت) . وفي روايـة اخرى عنـد أبي داود : « يصلّون الصلاة لغير ميقاتها » .

أولئك الذين يبطلون فرضية الصلاة ، وإنما يعني أولئك الذين يؤخرونها عن ميقاتها الذي جاءت به السنة .

(7)

وفي موازاة إحياء السنة ، إماتة البدعة ، والبدعة عكس السنة ، ومرادفة لـ (المحدث) أو (الحدث)[123] (والجمع : أحداث)، ويظهر كلاهما في شكل متماثل في الأسلوب العربي[124] . ولا يفهم الفقيه المسلم من البدعة إلاّ البدعة العملية ، أيّ كل ما يعمل على غير مثال من عهد الرسول وأصحابه ، ولا سيما في الدين ، أو أيّ شيء لم يطبّق في عهد الرسول[125] ، بالإضافة إلى بدعة العقيدة[126] التي لم ترتكز على أصول حديثية[127] . والبدعة في العموم هي آراء تلقائية تنشأ إلى

= * (الرواية الثانية كما في سنن ابي داود عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال لي رسول الله ﷺ : كيف بكم إذا أتت عليكم أمراء يصلون الصلاة لغير ميقاتها » .)

(123) اليعقوبي : التاريخ (248/2) دار بيروت للطباعة والنشر 1980 . « وقد أمات أبوك السنة جهلاً وأحيا البدع والأحداث المضلة عَمْداً ».

* (وهذا قول لعبد الله بن عباس من كتاب بعث به إلى يزيد بن معاوية) .

(124) ابن هشام : السيرة النبوية 210/4 . وفي قول الأعشى همدان : أحدثوا من بدعة .

* (انظر الإحالة رقم 81. وأما قول الأعشى فهو من قصيدة له ذكرها صاحب الأغاني ولم يعزها إليه وفيها :

وما أحدثوا من بدعةٍ وعظيمةٍ ... من القول لم تصعد إلى الله مصعدا

انظر الأغاني (ج 5 ، أخبار أعشى همدان) .

(125) القسطلاني : ارشاد الساري 342/10 .

(126) « أخو الابداع » مصطلح استعمله احد الشعراء زمن المتوكل في وصف بعض الجهمية وهي عقيدة حاربها المتوكل الذي وصف بأنه (دو سنة) . انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 346 (قارن ايضاً لقولهم : أخو الاسلام . تاريخ الطبري 150/2) و(ابْدَعَ) مشتقة من بدع كقوله تعالى : ﴿ قل ما كنت بِدْعاً من الرسل ﴾ الاحقاف 9 .

* (جاء في تاريخ الخلفاء للسيوطي في ترجمة المتوكل على الله : وقال أبو بكر بن الخبازة :

وبَعْدُ ، فإن السُّنَّةَ اليوم أصبحت ... معزّزة حتى كأنْ لم تذلل

تصول وتسطو إذ أقيم منارها ... وَحُطَّ مَنَارُ الأفك والزور من عل

وَوَلّى أخو الأبداع في الدين هارباً ... إلى النار يهوى مُدْبراً غير مُقْبِلِ

شفى الله منهم بالخليفة جعفرٍ ... خليفته ذي السُّنَّة المتوكّلِ)

(127) مقدمة مشكاة المصابيح . طبعة دلهي (1851 - 1852 ـ المجلد الثاني) قارن مجلة V, JAOS ص 65 .

حدّ ما من وجهات نظر فردية ، وتنشأ نتيجةَ لقبولها دون الرجوع إلى مصادر الحياة الدينية[128] .

وهذا الإمام الفخر الرازي يستشهد بكلمات من الإنجيل إلى العربية ، جاء فيها : « لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه »[129] .

والموقف المتعصب والمبالغ فيه نحو السنة يقابل بتعصب مماثل للبدعة حتى في أكثر الأمور ابتذالاً . فالحركة الوهابية الحديثة تتّبع أسلوباً للحياة كما كانت في عهود الإسلام الأولى ، وذلك بمجاهدة ما يوصف بأنه بدعة ، ليس أيّ شيء مضاد لروح السنة فحسب ، بل كلّ شيء لم يثبت له أصل فيها كذلك . ومن المعلوم أن المغالين في المحافظة على القديم يرفضون كلّ جديد ، كشرب القهوة وتعاطي التبغ بالأضافة إلى الطباعة ، وما يأتي على هذه الشاكلة . والفقهاء المسلمون لم يوفّقوا تماماً حتى اليوم لأستعمال السكين والشوكة[130] .

وهذا الموقف يرجع أصله إلى صرامة أسلافهم وصلابتهم ، والحكم الصارم الذي جاء في الحديث ضد البدعة تفرع عن هذه الدوائر .

ويروى أن النبي خطب في إحدى الأعياد فقال : « من يهده الله فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له . إنّ أصدق الحديث[131] كتاب الله ، وأحسن الهدى هدى

---

(128) الأغاني (ج 9 ، أخبار مروان بن أبي حفص) قال الوليد بن يزيد :

وما اتينا ذاك عن بدعة ... أَحَلَّهُ الفرقان لي أجمعا

وفي موضع آخر من الأغاني (ج 6 ، اخبار الوليد بن يزيد) :

لَمْ نأت ما نأتيه عن بدعة ... أَحَلَّهُ الفرقان لي أجمعا

(129) الرازي : مفاتيح الغيب (246/15) ، والنبي محمد نفسه يرى أن رهبنة الرهبان جاءت من وجهة النظر هذه (الحديد /27) : « ورهبانية ابتدعوها » .

* (ليس في مفاتيح الغيب ذكر للنص الانجيلي المذكور . وكل ما هنالك انه جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاّ ابتغاء رضوان الله ﴾ . يقول الرازي : « المسألة الخامسة : لم يعن الله تعالى بابتدعوها طريقة الذم ، بل المراد أنهم أحدثوها من عند أنفسهم ونذروها ولذلك قال تعالى بعده : ﴿ ما كتبناها عليهم ﴾ .

والنص الانجيلي الذي ذكره جولد تسيهر جاء في انجيل يوحنا (اصحاح 16 رقم 13) وفيه « وأمّا متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل كل ما يَسْمَعُ يتكلم به ويخبركم بأمور آتية ») .

(130) Snouck Hurgronje, Mekkanische sprichtwörter und Redensarten, p. 23.

(131) هذا الحديث مماثل للرواية التي سبق ذكرها في أول الفصل .

محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكلّ محدثةٍ بدعة وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة في النار »[132] . ثم قدمت الأفكار نفسها فيما بعد بشكلٍ أكثر وضوحاً وأسهاباً ودقة[133] . كما روى أن النبي صلّى بأصحابه ثم وعظهم موعظة ذرفت منها عيونهم ووجلت منها قلوبهم فقالوا : « يا رسول الله كأنها موعظة مودّع ، فأوصنا » فقال : « أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً ، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كبيراً ، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين . عضوا عليها بالنواجذ[134] ، وإياكم والمحدثات ، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة » .

ونسمع كذلك بمبدأ مماثل يرتبط بأسم عبدالله بن مسعود أحد أقدم فقهاء الإسلام ، وهو قوله : « أتّبعوا[135] اتّبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم »[136] ، وهذا أبو قلابة (ت حوالي 104 - 108 هـ) يقول : « ما ابتدع رجل بدعةً إلّا استحلّ السيف »[137] .

وتفسير الآية رقم (7) من سورة الفاتحة ـ الذي أورده الثعلبي ـ يتفق مع هذا

---

* (يعني الحديث الذي نسبه إلى عبد الله بن مسعود . أنظر الإحالة رقم16 وتعليقنا بعدها) .

(132) النسائي (كتاب صلاة العيدين ، باب كيف الخطبة) .

(133) أبو داود (كتاب السنة ، باب في لزوم السنة) ، الدارمي (باب اتباع السنة) وقارن بما جاء في سنن الترمذي (كتاب أبواب العلم ، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة)، ابن ماجة (المقدمة ، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين) .

(134) لمعرفة المزيد عن هذا التعبير انظر الطبري : التاريخ (1944/1) طبعة دي جويه .

(135) وهذا تركيب مليء بالمعاني ، ومنها أن العمل المقبول هو السنة .

وهذا موجود أيضاً في خطبة لأبي بكر الصديق يقول فيها : « إنما انا متّبع ولست بمبتدع» انظر تاريخ الطبري (1845/1) ، والكلمات نفسها ذكر أن عمر بن عبد العزيز قالها : في خطبة له . انظر مروج الذهب للمسعودي (145/2) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد 1967 م . وجاء في صحيح البخاري (كتاب العيدين ، باب الخروج إلى المصلى بغير منبر) : « غيرتم والله » ولفظة (أَسَنَّ) تعني غالبا تطبيق السنة الصحيحة وهي مساوية لعبارة (اصاب سنةً) ومقابلة لعبارة (اخطأ السنة) انظر تاريخ اليعقوبي(183/2) دار بيروت للطباعة والنشر 1980 م . .

* (الخبر كما في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدْريّ أنه خرج مع مروان وهو أمير المدينة في اضحى أو فطر حتى اتيا المصلى فإذا بمنبر بناه كثير بن الصلت وإذا بمروان يريد أن يرتقيه قبل أن يصلي فجذبه سعيد من ثوبه . فجذبه مروان وصعد وخطب قبل الصلاة فقال له أبو سعيد : غيرتم والله) .

(136) الدارمي (باب من كره الفتيا وكره التنطع والتبدع) .

(137) المصدر السابق (باب اتباع السنة) .

النوع من الأفكار ، فالمغضوب عليهم هم أصحاب البدع والضالون الذين ضلوا عن السنة .[138] .

وصاحب البدعة ينظر إليه في الواقع بمقت منذ القرون الأولى للإسلام ، وممارساته الدينية مردودة تماماً ، وحتى أعماله الحسنة ليست بذات نفع ما دام قد اتهم بالبدعة[139] . وهذا التفسير المفرط للبدعة (الذي منع انتصاره تطور المجتمع إلى حدّ ما) أثار ردّة فعل بين الفقهاء فأحسّوا في أنفسهم ضرورة الحدّ من غلواء هذا التعصب للسنة .

وهاتان المحاولتان ـ إحياء السنة وإماتة البدعة ـ كانتا في الحقيقة متماثلتين من حيث أنهما اعطتا تأثيراً لنفس الفكر فيما يتعلق بالمظاهر الموجبة والسالبة لنفس التيار العقلي . ومن ثمّ ظهرت مشكلة الأفكار الإسلامية المتفقة مع حاجات الحياة العملية[140] .

وإذا نفّذت التعاليم النظرية السابقة فيما يتعلق بمحاربة البدع بشكل منطقي ، فإن حياةً ما في محيطات تختلف عن الظروف الدينية للعقود الثلاثة الأولى للإسلام في المدينة ستكون مستحيلة ، وكلّ شيء لم يكن معروفاً بالممارسة أو بالاستعمال إبّان تلك الفترة يجب أن يوسم بالبدعة . ومن هذا الباب لم تنجح سبل الراحة الممكنة للحياة اليومية في الظهور عند قوم . تعوّدوا على وضع إجتماعي بدائي ، لذلك فإنّ استعمال المناخل[141] ، والأشنان في التنظيف[142] ، واستعمال الموائد وغيرها يصنّف

---

(138) المغضوب عليهم بالبدعة والضالون عن السنة .

(139) ابن ماجة (المقدمة ، باب اجتناب البدع والجدل) .

* (يعني قوله ﷺ : « لا يقبل الله لصاحب بدعة صوماً ولا صلاةً ولا صدقة ولا حجّاً ولا عمرةً ولا جهاداً ولا صرفاً ولا عدلا . يخرج من الإسلام كما تخرج الشّعرةُ من العجين » وقوله : « أَبَى الله أن يقبل عملَ صاحبِ بدعةٍ حتى يَدَعَ بدعَتَه » ورجال اسناد الأخير مجاهيل كما في مجمع الزوائد للهيثمي) .

(140) الظاهرية Zahiriten ص 59 .

(141) الترمذي (كتاب الزهد ، باب ما جاء في معيشة النبي) ويبين بوضوح أن تلك المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول ، وكيف كان الناس يفعلون لفصل الشعير عن قشرته . وهذا ابن خلدون يلحظ عدم وجود المناخل وذلك في وصفه للشكل البدائي البسيط لأسلوب الحياة العربية . المقدمة ص 170 (فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك) .

* (حديث أن المناخل لم تكن موجودة على عهد الرسول اخرجه ايضاً البخاري في صحيحه (كتاب الأطعمة باب ما كان النبي واصحابه يأكلون) وفيه أن أبا حازم سأل سهل بن سعد « هل كانت لكم في =

في قائمة أقدم البدع التي ظهرت بعد زمان محمد[143] . ولما وجب تعديل مفهوم البدعة ليتلائم مع متطلبات العصور ، ظهر التفريق بين البدعة الحسنة أو البدعة المحمودة[144] ، والبدعة السيئة أو البدعة المذمومة . ومن هذا التفريق نحصل على معلومات عن زمن علماء الإسلام الأوائل . حتى أن مالك بن أنس روى قول عمر في صلاة التراويح : « نعمت البدعة »[145] ، ثم يأتي الشافعي ليصوغ التفريق المذكور لتوه بين البدعة المحمودة والبدعة المذمومة بشكل واضح بقوله : « المحدثان من الأمور ضربان . احدهما : ما أحدث يخالف كتاباً أو سنة أو أثراً[146] أو اجماعاً ، فهذه البدعة الضلالة . والثانية : ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحدٍ من هذا ، وهذه محدثة غير مذمومة »[147] .

ووجود هذا التمييز ـ بالرغم من أنه لم يكن في شكلٍ نظريّ دقيق ـ يستلزم

= عهد رسول الله ﷺ مناخل ؟ قال : ما رأى رسول الله ﷺ مُنْخَلاً من حين ابتعثه الله حتى قبضه . قلت : كيف كنتم تأكلون الشعير غير منخول ؟ قال : كنا نطحنه وننفخه فيطير ما طار وما بقي ثريناه فأكلناه » . وأخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب الأطعمة باب الحوّاري) والذي جاء في مقدمة ابن خلدون : « وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها » .)

(142) ويمكن لشخص ما أن يتحصل على لمحات عارضة عن كيفية تصور العلماء للحياة العربية في العصور القديمة . فهذا زهير بن أبي سلمى يذكر في شعره استخدام العرب للأشنان أو (الحُرُض) منذ القديم .

* (يعني قول زهير :

فَـآضَ كـأنّـه رَجُـلٌ سـليـبٌ على عـليـاء لـيس لَـهُ رداءُ
كـأن بـريـقـه بَـرَقـانُ سَـحْـلٍ جَـلا عـن مـتـنـه حُـرُضٌ ومـاء)

(143) الغزالي : الإحياء (126/1) الطبعة المذيّلة بتخريج الحافظ العراقي المسمى (المغني عن حمل الأسفار في الأسفار) .

(144) وهنالك ايضاً البدعة المباحة . وثمة مثال على ذلك في المسائل المأثورة للنووي (ورقة 9) مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج . قارن بـ : Sell, The Faith of Islam, p. 15.

(145) الموطأ (باب ما جاء في قيام رمضان) .

* (ومن الطريق نفسها اخرجه البخاري (كتاب الصوم ، باب فضل من قام رمضان) . أنظر كلامنا عن قول عمر : نعمت البدعة هذه في تعليقاتنا الملحقة بآخر هذا الفصل) .

(146) الأثر هو الخبر الموقوف على الصحابي أو التابعي .

(147) البيهقي : مناقب الشافعي (469/1) الطبعة الأولى ، دار التراث ، القاهرة ، تحقيق أحمد صقر ، 1970 وعند القسطلاني (342/10) ، قارن كتاب المدخل لمحمد العبدري (الاسكندرية 1293) 295/3 .

نصّاً شرعيّاً ، ووجد ذلك في قول النبي ﷺ ، : « من سنّ سنةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها لا ينتقص ذلك من أجورهم شيئاً ، ومن سنّ سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها »[148] [149] .

وهذه العبارة - يعني الحديث - (التي كان ظهورها هجوماً عنيفاً ضد المحاربة المفرطة للبدعة) تقتضي ظهور سنن جديدة إلى آخر الزمان .

وأصبح هذا التفريق بين السنة الحسنة والسنة السيئة خاصية مشتركة للصالح الإسلامي ، كما أصبح مألوفاً عند الناس الذين يعيشون في أكثر المستويات بساطة . ليس فحسب ، بل ظهر هذا التفريق في الشعر الشعبي أيضاً[150] . فمؤلف سيرة عنترة ومؤلفو الكتب الشعبية والأساطير[151] يفترضون أن المستمعين والقراء والذين لم يتربّوا تربية دينية يعرفون هذا التفريق ، فهذا مالك بن زهير يقول لشداد آملاً أن يعترف لعنترة : « والرأي عندي أنك تسن هذه السنة في العرب ، وتجعلهم لك تبعاً لأن الفضائل الحميدة تشكر إن لم تكن بدعة ولا منكراً »[152] .

ولم يُلْق المتشددون لهذا التفريق بالاً ، إلاّ أنّ هذا التفريق قد ظهر في الحياة

---

(148) قارن بقول لبيد : « السنة الشنعاء » (16 بيت رقم 5) دار صادر بيروت 295/3 .

* (يعني قول لبيد العمري :

لَوَ شكانَ ما اعطيتني القوم عنوة   هي السنة الشنعاء والطعن يظأر

وهو بيت من قصيدة قالها في تعنيف بعض قبائل بني عامر ويعيّرهم بعدم الحفاظ وبقبول الديّة) .

(149) أبو يوسف : الخراج 82 (فصل في الصدقات) . مسلم (كتاب العلم ، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة) الدارمي (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة) النسائي (كتاب الزكاة ، باب التحريض على الصدقة) ، ابن ماجة (المقدمة ، باب من سنّ سنة حسنة) .

* (لاحظ أنه لم يراع في ترتيبه لكتب السنة قيمتها العلمية ، كما أن تقديم كتاب الخراج لأبي يوسف عليها خطأ كبير) .

(150) وهذان المفهومان (السنة والبدعة) يظهران كذلك في التشبيهات الشعرية .

(151) سيرة سيف بن ذي يزن (95/15) : « إنها حقاً بدعة ، لكنها حسنة لا ضرر منها البتة » . قارن بـ : الليالي العربية . طبعة بولاق سنة 1279 هـ ، (273/2) .

* (النص المنقول من سيرة سيف ترجمناه عن الانجليزية حيث لم تكن سيرة سيف بين يديّ وقت الترجمة لنقل النص كما هو فيها) .

(152) سيرة عنتر بن شداد (180/3) : « إن لم تكن بدعة ولا منكراً » .

الشعبية في كلّ مكان[153] (بالرغم من بعض المقاومة له)، كما أعطى هـذا التفريق الدوافع للموافقة على اجراءات أو تنظيمات جديدة بشكل كامل .

والمطلوب فقط قليل من التحرر الفكري لأولئك الرجال لكي يتسامحوا ويجيزوا أشياءً مناقضة للأسلام كلياً تحت شعار البدعة الحسنة .

---

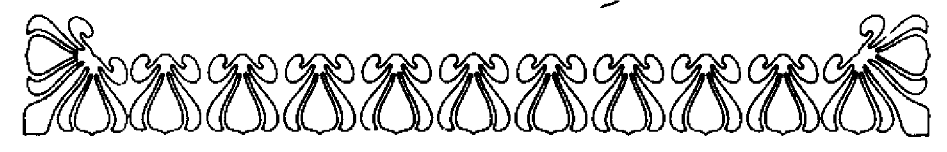
(153) قارن ذلك بما كتبه في مجلة (الجمعية الألمانية للدراسات الاستشراقية) SDMG ،28،ص 304 وما بعدها .



دراسات محمدية - اجنتس جولد تسيهر

الفصل الثالث

الحديث النبوي
وصلته بنزاع الفرق في الإسلام



ترجمة الأستاذ
الصديق بشير نصر



(1)

نجد فيما يتصل بالتاريخ الثقافي أن الجوانب الفقهية في الحديث هي أقلُّ شأناً من تلك الجوانب التي توضح كيفية اصطدام العناصر الدينية بالأوساط والروابط السياسية في الإسلام. وكشأنهم في كل مذاهبهم تظهر الآراء المنصبّة على تلك الموضوعات (المباحث) في صورة حديث.

وفي هذا الصدد سنعرض لبعض المجموعات من الأحاديث التي توضح العلاقات التي نجمت عن موقف الدوائر الموجّهة دينياً نحو سلطان الدولة الحقيقي، كما سينصرف اهتمامنا قبل كل شيء نحو طائفة من الأحاديث السياسية التي تدين في أصلها لمفهوم الطاعة الأكيدة للحكومة في ظروف قد يبدو من الواجب الديني فيها رفض الطاعة. وهذه الظروف قد خلقها لأول مرة الحكم الأموي، وهو حكم معاد للدين بشكلٍ كلي.

وقد لا يبدو التسليم لهذا الحكم أمراً بـدهياً عنـد المسلم التقي خلافـاً لأهل الشام الذين وصفوا بأنهم: «أطوع الناس للمخلوق وأعصاه للخالق»[1].

ولا يحتاج المسلم المخلص لدينه إلى إحساسه الذاتي حتى يشـك في ما إذا كان حكامُ دمشق وولاتُهم وعمالهم المخلصون من أمثال الحجاج بن يوسف وخالد القسـري وآخرين هم الـزعماء الحقيقيـون للجمـاعـة المؤمنـة، إذ يكفي أن يكـون هنالك من يدّعي الإمامة وبعض من الثائرين الذين لم يَأْلُ رسلُهم جهداً في إضفـاء نوع من التقوى على مآربهم حتى يكونوا أكثر تأثيراً.

أمّا ما هـو الموقف الـذي يجب أن يتخذه المؤمنـون الصالحـون نحو أولئـك الحكـام فهو القضيـة التي أثيرت في تلك الفتـرة باعتبـارها أهم الأسئلة في الحيـاة الدينية.

وكـانت هنالـك إجابـات مختلفة عن هـذا السؤال، وقـد حفظ لنـا الحـديث انعكاس تلك القرارات. وقد رأينا في الفصـل السابق أن ثمـة متصلبين لم يعترفـوا مـطلقاً بـأولئك الحكـام الضعفاء ورجـالهم الذين أطلق عليهم اسم «المحلّين»[2]، وجابهوهم بمقاومة فعّالة.

وقد ساهم هؤلاء القوم بشكل كلي في وجهة نظر الخوارج في وجوب مقـاتلة هؤلاء الحكام ولكنهم خالفوهم في اقتناعهم بتبرير خلافة علي وربما بنيه.

---

(1) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 72/1.

(2) الأغاني 31/6. وعن الحجاج المحل، قارن: الأغاني 8/15 وياقـوت: معجم البلدان 429/2 وهذا بـلا ريب رأي شخص من جانب واحد، والأمويون بدورهم يطلقون اسم «الناكثين» على الزبيريين بمكة. انظر الأغاني 146/21.

(جاء في الموضع الأول من الأغاني:

ألا مـن لـقـلـب مـعـنـى غـزل   يـحب الـمحـلة أخت الـمحـل

وفيه: المحل الذي عناه النميري ها هنا الحجاج بن يوسف سمي بذلك لإحلالـه الكعبة، وكـان أهل الحجاز يسمونه بذلك.

وجاء في الموضع الثالث من الأغاني:

وإذ عـاث النـاكثـون وأفسـدوا   فخيفت أقـاصيهـا وطـار حمـامهـا

وهذا البيت من قصيدة يهجو فيها أبو صخر الهذلي اتباع عبد الله بن الزبير).

وكان من تمام إيمان أحدهم حتى عند منازعته الموت الاعتراف بأن الحجاج لا يمكن أن يعد من زمرة المؤمنين[3].

وكان أكثرهم تأنّياً واعتدالاً يشيعون أحاديث مثل:

«سيكون عليكم أمراء أرزاقكم بأيديهم فيمنعونكم منها حتى تصدقوهم بكذبهم وتعينوهم على ظلمهم فاعطوهم الحق ما قبلوه منكم، فإن غادروه فقاتلوهم فمن قتل على ذلك فهو شهيد»[4].

وقد اختلفت هذه الفرقة المعارضة بِحِدّةٍ مع الاتجاه الفقهي الذي يعرف أنصاره بالمرجئة[5]لأنهم لا يرون في رفض الأمويين للأحكام الشرعية سبباً كافياً لرفض طاعتهم حتى من ناحية نظرية[6] أو لنعتهم بالكفر[7] ولعنهم. ويكفي في نظرهم لكي يكونوا مؤمنين حقيقيين أن يقرّوا بالإسلام جملةً، ولم يسألوا كثيراً عن السلوك الفعلي[8].

---

(3) المسعودي: مروج الذهب 136/2 (ذكر أيام الوليد بن عبد الملك: مقتل سعيد بن جبير).
(جاء في مروج الذهب أن سعيد بن جبير قال عند مقتله بعد التلفظ بالشهادتين: «أن الحجاج غير مؤمن»).

(4) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة 92/4.

(5) [عن المرجئة أنظر كذلك: جولدتسيهر: العقيدة والشريعة وڤان فلوتن في مقالته عن «الإرجاء» المنشورة بمجلة جمعية المستشرقين الألمان، مجلد 45 ص 165، ومقالة أ. ج. ڤنسنك عن «المرجئة» في دائرة المعارف الإسلامية].

(6) اتخذ هذا الاختلاف في الموقف في العهود المتأخرة شكل مسألة نظرية مذهبية تتمثل في موضوع «إمامة الفاسق» ويقال إن أبا حنيفة باعتباره مرجئاً هو صاحب هذا الرأي غير أن بعض أتباع مذهبه ينكرون ذلك. أنظر أدب القاضي للخصاف. مخطوط ورقة 26 ب.

(7) والأحكام المعتدلة المتعلقة بخصوص علي من أهل الشام والواردة في عقد ابن عبد ربه 283/2 تنتمي إلى هذه الدوائر المعتدلة.

(8) وفي رواية لابن جرير الطبري أن آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى الكهف/110: ﴿**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً**﴾ ويعزو ذلك إلى معاوية بن أبي سفيان دون ذكر لسبب خاص لهذا العزو. السيوطي: الاتقان 28/1 [عن تفسير الطبري 28/16]، ويمكن أن نخمن أن خصوم المرجئة قصدوا بعزو ذلك إلى الأمويين تسفيه تلك الفرقة. والجذر الذي اشتق منه اسم تلك الجماعة يختلط غالباً بالجذر (ر ج و).

ولذلك لم يرفض هؤلاء الناس اجراءات الأمويين الصارمة وموقف ولاتهم من أولئك الصالحين الذين رفضوا طاعتهم. وقد بحثوا عن مبررات لتلك المذبحة التي ارتكبها الأمويون في حقّ خصومهم الأتقياء. حتى إنّ أئمة الفقه الأتقياء كانوا ينتمون إلى المرجئة[9]، وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن أولئك الفقهاء الذين قابلناهم آنفاً كانوا أداةً فعّالة للأمويين وحكاماً طائعين لهم. وكان متوقعاً منهم أن يعلنوا أن أعداء بني أمية ومحرِّضيهم ليسوا مؤمنين، وأن يشيعوا هذا الرأي مع التحريض على أن «من شقّ العصا[10]، ونكث البيعة وفارق الجماعة وأخاف المسلمين لجدير بالكفر»[11].

ولولا هذه المساعدة لما استطاع الأمويون أن يحصلوا على موطىء قدم في الإسلام. ولنا في عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أحد الفقهاء الأتقياء (نهاية القرن الأول) شاهد على ذلك وقد كان في أول حياته مرجئاً، ثم تركهم ليقاتل الحجاج مع جيش الأشعث ولم يصالح مع الأمويين إلاّ في زمن عمر بن عبد العزيز[12]، لأن هذا الأمير نفسه كان مؤيداً للمبدأ القائل بأن: «الهارب من الإمام

---

(9) انظر مثلاً، ابن قتيبة: المعارف ص 625. تحقيق ثروت عكاشة. دار المعارف ط 4.

(10) قارن ذلك بالمثل العربي: «إياك وقتيل العصا» الميداني: مجمع الأمثال 91/1 حول هذا المعنى انظر، الأغاني 52/13-59.

يراد بالمثل: إياك أن تكون القتيل في الفتنة التي تفارق فيها الجماعة. والعصا اسم للجماعة.

وقد جاء في الموضع الأول من الأغاني من شعر ثابت قطنة:

أما علي وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

وكان بينهما شغب وقد شهدا ... شق العصا وبعين الله ما شهدا

وأما الموضع الثاني من الأغاني فقد جاء فيه من شعر كعب بن معدان الأشقري:

إذا شاع أمر الناس وانشقت العصا ... فإن لكيزاً لا تريش ولا تبرى

(11) ابن عبد ربه: العقد الفريد 20/3.

(كتاب اليتيمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين والبرامكة ـ فصل من زعم أن الحجاج كان كافراً).

(12) العيون والحدائق ص 42.

(وفيه أن عمر بن عبد العزيز كتب كتاباً إلى الخوارج وبعث به إليهم مع عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ومحمد بن الزبير الحنظلي...).

الـظالم ليس بعاصٍ، ولكن الإمـام الظالم هـو العاصي. ألا لا طـاعة لمخلوق في معصية الخالق»[13].

وقد كان عون شاعراً أيضاً، وثمـة نصوص شعـرية قليلة تتعلق بـانفصالـه عن المرجئة وهي تبين ما كان يراه المرجئة في العلاقة بالأمويين، يقول:

أوّل ما أفارق غير شكٍ   أفارق ما يقول المرجئونا
وقالوا مؤمن دمه حلال[14]   وقد حرِّمت دماءُ المؤمنينا
وقالوا مؤمن من أهل جورٍ[15]   وليس المؤمنون بجائرينا[16]

ومن المحتمل إلى حد بعيد أنّ أصل فرقة المرجئة البحث في موضوع الولاء للحكم الأمـوي. وعندمـا اختفى هذا السبب فيمـا بعـد وضـاعت حقيقـة إراقـة أو استحلال دم المؤمنين ركّز المـرجئة جـلّ اهتمامهم على التقـويم العقائـدي لأفعال العبد.

وبـذلك يجب أن نسلم بـأن الإرجاء السيـاسي قد سبق من نـاحيـة تـاريخيـة الإرجـاء العقائـدي. وهذا بـدوره لا يلقي كثيراً من الضـوء على الغمـوض اللغـوي المتصل بالمعنى الحرفي لاسم هذه الجماعة[17].

وإذ تَبَنَّى الخصـوم السياسيـون والدينيـون لبني أميـة ـ وهم لم يبلغـوا درجـة الخوارج ـ حزب العلويين بشكل رئيس كان المرجئة نقيضاً طبيعياً للشيعة. والوجود

---

(13) المسعودي: مروج الذهب 145/2.
(ذكر خلافة عمر بن عبد العزيز).
(14) على المرء أن يتذكر قول زياد بن أبيه للحسن: «فإني أحب أن آكل لحماً أنت منه» العقد 5/3.
(جاء ذلك في رسالة من زياد إلى الحسن بن علي رداً على رسالة كان قـد بعثها إليـه بخصوص رجـل من أهل شيعته).
(15) وفي رواية: من آل جور. وهي رواية أفضل تتناسب مع الأسرة الأموية.
(16) ابن قتيبة: المعارف ص 250 والأغاني 92/8 (ذكر عبيد الله بن عبد الله ونسبه) قارن بـ:
Kremer, Culturgesch. Streifzüge, p. 5 note 2
(17) قارن:
Houtsma, De strijd over het dogma, p. 34.

الفعلي لهذه المعارضة يغني عن البرهنة على صحة ما ذهبنا إليه[18].

وقد جاء في قصيدة للشاعر الكيساني السيد الحميري (توفي حوالي سنة 173 - 179 هـ) يمدح فيها وَلَدَيّ علي:

خليليّا لا ترجئا واعلما   بأن الهدى غير ما تزعمان[19]

والارجاء (مصدر واسم الفاعل منه مرجىء) ويعني رفض الأئمة العلويين والاعتراف بخصومهم. ويوصف الاعتراف بالأمويين (ابن حرب واشياعه) بالفعل (يرجىء) كما جاء ذلك في أحد أبيات هذه القصيدة (البيت رقم 10).

وقد يستعمل الشاعر هذه الكلمة ـ وربما متهكماً ـ في معنى أوسع إشارة إلى إمامه:

وإرجائي أبا حسنٍ[20] صوابٌ   عن العمرين برّاً أو شقيّا[21]

---

(18) ابن قتيبة: المعارف ص 230 طبعة وستنلد: «اثنان يتشيعانْ واثنان مرجئان واثنان يريان رأي الخوارج» الأغاني: 63/4: «اختصم شيعي ومرجىء» والمراد هنا الإرجاء العقائدي لا الإرجاء السياسي. والمرجىء مقابل للوعيدي. الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 376 رقم 850. قارن بما ورد ص 378 رقم 808 من المصدر السابق. «يقول بالإرجاء» مقابل لـ: «يذهب إلى الوعيد».
(في الموضع السابق من كتاب الأغاني: اختصم شيعي ومرجىء، فجعلا بينهما أول من يطلع، فطلع الدلال (المغنّي) فقالا له: أبا يزيد أيهما خير الشيعي أم المرجىء؟ فقال: لا أدري. إلا أن أعلاي شيعي وأسفلي مرجىء).

(19) الأغاني 16/7. وقد نبهني إلى هذا البيت صديقي سنوك هرخرونة.

(20) يجب ملاحظة أن التعريف الأول لمادة (رج و) يستعمل أيضاً في هذا المعنى كما جاء في القصيدة نفسها (البيت رقم 1): أرجو أبا حسن علياً قارن بـ: العقد الفريد 19/3 وفيه: «إني لأرجو للحجاج» قارن بما ورد ص (8) هامش رقم (8).
(عبارة العقد من كلام يزيد الرقاش في الحجاج).

(21) الأغاني 11/7. راجع البيت رقم (1) ورقم (11) من القصيدة نفسها:

فليس علي في الإرجاء بأس

(يعني قول محارب بن دثار كما في الأغاني:

يعيب عليّ أقوام سفاها   بأن ارجو أبا حسن عليا
فليس عليّ في الإرجاء بأس   ولا لبس ولست أخاف شيئاً)

وهكـذا فإن المـرجئـة تشكّـل حـزبـاً مـواليـاً للدولـة ومعـاديـاً للثـائـرين the Mountain، أولئك الخصوم الدينيون المتصلبـون الذين نـازعوا بني أمية ولـم ينتهوا بزوال دولتهم حيث ظهروا أيضاً في عهد حكام آخرين كانوا يخالفون الشريعة داخل القصور فأثارت حياتهم التي يعيشونها اشمئزاز ونفور الاتقياء الصالحين.

ومن بين هـذين التيـارين المتـطرفين ظهـر حـزب معتـدل نجـح في اختـراق الوجدان الجماعي في الإسلام فترك رأيه أثراً ملموساً في الحديث.

وقد حقق هؤلاء الفقهاء المعتدلون ـ الذين نحن بصددهم ـ عملاً ذكياً جداً، وحيث أن عدم أهلية الحكـام من وجهة نـظر الدين لا يمكن اغفـالها بـرغم تسامـح المرجئة. نشر أولئك الفقهاء المذهب القائل بـأن طاعـة الحكام الحقيقيين في كـل الأحوال حق لهم على أولئك الذين لا يرونهم أهلاً للحكم وفي ذلك مصلحة الدولة ووحدة الإسلام.

وبنشـر الأحاديث المتضمنـة هذا المـذهب قام أولئـك الناس بتقـديم خدمـة جليلة غير مقصودة للدوائر الحاكمة، وإلى جانب ذلـك يبدو أنهم قـد ساعـدوا إلى حد بعيد في التأكيد على أن كلَّ حاكم مقبـولٌ عند العـامة التي تتسـامح في مبـايعة حكومات ليست لها أهلية الحكم في حين أن القبول أو الرضـا باعتبـاره واقعاً نـافذاً هو سعي كل ثورة لتظفر لنفسها بالشرعية.

وقد كان من الضروري تهدئـة الضمير الـديني الذي حـرّضته الغـوغاء التقيـة والمتمردون والمطالبون بالحكم، وإذا أمكن ذلك فإن سواد الناس لن يضيرهـم أزيد جلس على كرسي الخلافة أم عمرو.

فإن تأتوا برملة أو بهند نبايعها أمير المؤمنينا[22]
ماذا علينا وماذا كان يرزؤنا أي الملوك على من حولنا غلبا[23]

---

(22) المسعودي: مروج الذهب 21/2.
(وهو من شعر عبد الرحمن بن همام السلولي).
(23) المصدر السابق 59/2.
(ذكر أيام معاوية بن يزيد. والشعر لأبي حرة مولى الزبير).

ومنذ فترة مبكرة[24] فضلاً عن الفترات المتأخرة ـ وصف الشاعر عمرو بن عبد الملك العتري وكان معاصراً للتنافس الذي كان بين الأمين والمأمون العباسيين مشاعر الناس بقوله:

ولست بتاركٍ بغداد يوماً ترحَّلَ من ترحّل أو أقاما
إذا ما العيش ساعدنا فلسنا نبالي بعد مَنْ كان الإماما[25]

(2)

استطاع الفقهاء الأتقياء أن يتخلصوا من هذه الحيرة الدينية بأحاديثهم، وسوف نهتم هنا بمجموعة من هذه الأحاديث التي كان لها أثر بالغ في تطور حياة الدولة الإسلامية. وسيرى القارىء أن الأحاديث تمثل مستويات مختلفة من التوسط[26] الذي لا يبدو ضرورياً الاحتفاظ به على حِدَة. وكل تلك الأحاديث تتفق في مقصدها وهو أن الحكومة وإن كانت جائرة يجب طاعتها ويفوَّض أمْرُ هلاك حكامها إلى الله.

وقد جمع أبو يوسف الآراء والمذاهب التي تنتمي إلى هذه الفئة. في كتابه لهارون الرشيد[27]، كما تضمّن كتاب الشيباني طائفة أخرى منها[28].

«من أنكر من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة

---

(24) قارن:

Kremer, Herrschenden Ideen, p. 356, bottom.

(25) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 890/3 طبعة دي خويه.

(26) يتركز المذهب المضاد في الحديث التالي: «سئل النبي: هذا ابن عمك معاوية يأمرنا أن نفعل ونفعل. قال: أطعه في طاعة الله، واعصه في معصية الله» أبو داود: السنن (كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن).

(ما جاء في سنن أبي داود ليس من كلام النبي وهو وَهْمٌ من جولدتسيهر لأن المسؤول هو عبد الله بن عمرو وسائله هو عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة فليُتنبه القارىء لهذا النوع من التدليس. وسواء أكان هذا الخطأ مقصوداً أم لا فإنه يدل على مبلغ التزام جولدتسيهر بالمنهج العلمي في بحوثه، وقد رأينا شيئاً من هذا النحو فيما مضى).

(27) أبو يوسف: الخراج ص 10.

(28) WJL, XL, pp. 58 ff

الجاهلية»[29]«سلطان جائر مـدّةً خير من فتنـة ساعـة»[30]. «من ترك الجمـاعة شبـراً قـطع حبـل الإسـلام». «لجهنم سبعـة أبـواب، أحـدها لمن يـرفـع السيف على أمتي»[31]. «ستكون في أمتي فتنٌ كثيرة فمن خرج عن الجماعـة قتل بـالسيف كائنـاً مَنْ كـان» ويروى عن النبي ﷺ قـوله: «مـاذا ستفعلون إذا كان عليكم أمـراء بعدي يستأثرون ببعض المال عليكم؟ قالوا نحمل سيـوفنا على عـواتقنا[32] ونقـاتلهم حتى نلقاك ثانية. فقال: بـل سأدلكم على مـا هو أحسن من ذلـك. عليكم بالصبـر حتى تلقـوني»، «الجهاد واجب عليكم مـع كلّ أميـر بَرّاً كـان أو فاجـراً، والصلاة واجبـة عليكم خلف كلّ مسلم برّاً كان أو فاجراً»[33]، «تمسكوا بطاعة أئمتكم لا تخالفوهم فإنّ طاعتهم طاعة الله وأن معصيتهم معصية الله . . . ومَنْ وَلِيَ من أموركم شيئاً بغير طـاعة الله فعليـه لعنـة الله»[34]. ويستشهـد بقـول النبي: «من أهـان سلطان الله في الأرض أهانه الله»[35] أمـام المنكرين. «لا تسبـوا الولاة فـإنهم إن أحسنوا كـان لهم الأجر وعليكم الشكر وإن أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بها ممن يشاء. فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوها بالاستكـانة والتضرع»[26].

ولهذه الاعتبارات امتنع القائلون بهـذا الرأي عن قتـل الظلمـة: «إن الحجاج

---

(29) البخاري (كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»).

(30) في نفح الطيب للمقري 900/1 عن مالك بن أنس. ومن هذا القبيل شعار عمرو بن العاص: «سلطان ظلوم غشوم خير من فتنة تدوم» اليعقوبي 222/2 طبعة دار بيروت للنشر 1980.

(31) الترمذي (التفسير، سورة الحجر).

(32) قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب رقم 18): «وضعنا أسيافنا على عواتقنا».

(ليس في البخاري في الموضع المشار إليه إلا عبارة: «وضعنـا أسيافنـا. . إلخ». أمـا بقية الحـديث فليست فيه).

(33) أبو داود (كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور)، قارن بالبخاري (كتاب الجزية، باب 4).

(راجع تعليقنا).

(34) ابن حجر: الإصابة 170/4.

(وهو حديث ضعيف وعلته محمد بن سعيد المصلوب وهو متروك).

(35) الترمذي (الفتن، باب ما جاء في الخلفاء).

(36) ابن طباطبا: الفخري ص 33 طبعة دار صادر بيروت 1966.

عقوبة من الله فلا تستقبلوا عقوبة الله بالسيف»[37].

وعموماً فإن المؤمنين الحقيقيين لم يكتفوا بالامتناع عن اللحاق بأيّ طائفة في زمن الفتن والثورات بل ظلّوا رهن بيوتهم ينتظرون نهايتها في تسليم وصبر لأن «القاعد[38] فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي»[39]، «كونوا أحلاس[40] بيوتكم»، «وإنّ السعيد لمن جُنِّب الفتن»[41]، وإذا كان لا بد «فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»[42] «كسّروا فيها ـ أي في الفتن ـ قسيكم وقطعوا فيها أوتاركم» «واتخذ سيفاً من خشب»[43]، إلى آخره[44]. وخير ذلك كله أن يبقى المرء في ركن قصي بعيداً عن الفتن فلا يتورط فيها[45].

وإلى هذه الطائفة تنتمي تلك الأحاديث التي تحذر المسلمين وتواسيهم بأنه

---

(37) ابن عبد ربه: العقد 19/3.

(38) قارن بخطبة أبي موسى الأشعري في أهل الكوفة التي أوردها أبو حنيفة الدينوري في الأخبار الطوال ص 145 حيث يقول: «النائم خير من الساعي» ولمعرفة المعنى اللغوي القديم لكلمة (نام) راجع دوزي في كتابه Supplément aux dictionnaires arabes [طبعة ليدن 1881]، ص 790 أ. وانظر: Oesterr. Monatsschr. Für den Orient, XII (1885), col. 209 P.

أنظر أيضاً: ياقوت الحموي: معجم البلدان 594/4 «قائم ونائم».

(39) الترمذي (الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم).

(40) كما وردت بالمعنى المفرد «حِلْسَ بيتك»، للشرح أنظر سقط الزند لأبي العلاء المعري، حيث يقول في قصيدة له: «حِلْس من أحلاس بيته»، وانظر الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري ص 221.

(وفيه قول الحسين: فليكن كل رجل منكم حِلْساً من أحلاس بيته ما دام الإنسان حياً).

(41) أبو داود (كتاب الفتن، باب النهي عن السعي في الفتنة).

(42) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 155.

(أخرجه أحمد في مسنده 292/5).

(43) يبدو أنه من الواضح أن نفكر في الحقيقة التي ساقها فان جلدر في كتابه (المختار النبي الكاذب) Van Gelder, Mochtar de Vaalsche proffet (leiden 1888) ص 72.

(44) الترمذي (كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ السيف من خشب).

(45) البخاري (كتاب الإيمان، باب من الدين الفرار من الفتن)، وليس المقصود هنا من (الفرار من الفتن) الهروب من الغواية الأخلاقية، ولكن المقصود اجتناب الخروج على السلطة (Krehl, Beiträge 3ur charakteristhk der Lehre vom Glauben im Islam, Leibz 19, 1877, p. 36).

إذا لم يكن ثمة سبيل لتغيير المنكر باليد أو باللسان، فيكفي الاعتراض عليه بالقلب[46] «من شهدها وكرهها كمن غاب عنها»[47].

تلك هي المبادىء العامة التي قدمها الفقهاء من أجل دعم النظام القائم ولمنع الفتن كما حاولوا أيضاً أن يجدوا لتعاليمهم النظرية العامة أمثلة عملية من صدر الإسلام وكان المقصود من تلك الأمثلة إظهار أن المسلمين الأتقياء في ذلك الزمان كانوا يرفضون الحياة السياسية واضطراباتها من هذا المنطلق السلمي.

يقول الأحنف بن قيس: «ذهبت لأنصر هذا الرجل - أي علي بن أبي طالب قبل وقعة الجمل - فلقيني أبو بكرة، فقال: أين تريد؟ قلت: انصر هذا الرجل. قال: ارجع فإني سمعت رسول الله يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[48]. وعندما سئل نافع مولى ابن عمر الذي امتنع عن الخروج في فتنة ابن الزبير عن موقفه السلبي من الثورة ضد الحكومة الفاسدة في الشام، أجاب قائلاً: «جاء في القرآن: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾**. لقد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله. وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله»[49].

والرواية التالية التي يرويها نافع أيضاً أوضح من جميع الروايات الدينية الأخرى في هذا الموضوع.

«لَمّا خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعت النبي ﷺ يقول: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة[50]، وإنا قد بايعنا

---

(46) انظر مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 57، ملاحظة رقم (1).

(47) أبو داود (كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي).

(48) البخاري (كتاب الديات، باب قوله تعالى: ومن أحياها، وكتاب الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما).

(49) البخاري (كتاب التفسير، باب قوله تعالى: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾**.

(50) انظر القسم الأول من هذا الكتاب ص 23، وأضف إلى المرجع ملاحظة 2. راجع البخاري (كتاب الجزية، باب إثم الغادر)، أبو داود (كتاب الجهاد، باب في الوفاء بالعهد) الدارمي (كتاب البيوع، باب في الغدر).

هذا الرجل على بيع الله ورسوله وإني لا أعلم غدراً أعظم[51] من أن يُبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال»[52].

والغاية من هذه القصة تعليم المؤمنين في كل زمان أن طاعة الحكام واجبة، حتى لأكثر الحكام فساداً[53].

كما أنها درس لأولئك الذين يرون في عدم طاعة الحكام الكفرة فضيلة، ويتمنون الشهادة بقتالهم، كما أن التغير في مفهوم الشهادة الذي سنتكلم عنه بتفصيل أكثر في أحد ذيول هذا الكتاب قد تأثر بنفس النزعة.

وقد جُمِعت الأحاديث السالفة الذكر دون مراعاة لتسلسلها التاريخي حيث إنه

ويبدو أن رفع اللواء مذكور قديماً في أشعار الجاهليين، وهذا زهير يقول: «ويرفع لكم في كل مجمعة لواء» ويقول الشماخ: «إذا ما راية رفعت لمجد».

(يريد قول زهير:

وتوقد ناركم شرراً ويرفع لكم في كل مجمعة لواء

من قصيدته التي أولها: عفا من آل فاطمة الجواء).

ويريد قول الشماخ:

إذا ما راية رفعت لمجدٍ تلقاها عرابة باليمين)

(51) وفي رواية: «عذراً» ولكن الأفضل والأولى أن تكون غدراً.

(في رواية البخاري كما سيأتي: غدراً).

(52) البخاري (كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئاً ثم خرج فقال بخلافه) وثمة روايات أخرى مساوية لهذه الروايات التي استشهدنا بها موجودة في صحيح مسلم 280/4.

(53) وقد سلم فقهاء أهل السنة المتأخرون بالنتائج النظرية لهذا المذهب. وقد روعيت بجدية وفقاً لتحريم سب الصحابة مسألة ما إذا كان يزيد يستحق الشتم. (قارن بتاريخ أدب الشيعة ص 19-20). أنظر تفصيل ذلك في: الدميري: حياة الحيوان 266/2 القسطلاني 117/5، 193/10. وفي القرن الخامس الهجري ذهب أحد فقهاء الحنابلة إلى أبعد من ذلك حيث صنف كتاباً في فضائل يزيد مما أوقعه في جدال مع ابن الجوزي واسم هذا الفقيه الحنبلي عبد المغيث بن زهير الحري. انظر الكامل لابن الأثير 189/9 أحداث سنة 583 هـ.

(راجع تفصيل هذا الجدال في ذيل طبقات الحنابلة 354/1) [وعن موقف الفقهاء تجاه يزيد أنظر مقالة جولدتسيهر بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية (ZDMG) المجلد 53 ص 646 سنة (1899) والمجلد 64 (سنة 1912) ص 139-143 ودراسة الأب لامانس عن يزيد بن معاوية ص 475 = MFOB، 480/5 سنة 1913].

في غيبة معايير التسلسل الزمني للحقيقة النسبية يعسر الاعتماد على أحدها.

ومع ذلك يمكن أن نفترض أن الفكرة الأساسية لهذه المجموعة من الأحاديث تعود إلى القرن الأول الهجري حيث كان التباين بين روح الحكومة وآراء الصالحين الأتقياء عميقاً جداً.

ولم يهتم الناس باستخفاف سعيد بن المسيب ولكنهم سعوا لتسوية مؤقتة مع مراكز السلطة التي يحتمل أن تكون نشرت في تلك الأيام الأحاديث التي تحث على السمع والطاعة للحكومة الفعلية المهيمنة كما فعل أولئك الفقهاء المجاملون الذين قابلناهم آنفاً.

والخلفاء العباسيون وإن لم يشوّهوا الحياة الدينية إلا أنّهم ضايقوا السلفيين وانحرفوا عن منهج السلف في صوغ مبادىء الوحي، كما أنهم أعطوا فرصة للنظر في العلاقة التي تربط جماعة دينية ما بهؤلاء الحكام.

ولذلك فإنه من المحتمل أن يكون أكثر الأتقياء ميلاً للتوفيق قد دُفعوا للتصريح بتلك المبادىء المعتدلة من أجل خير الجميع.

وتوحي هذه المبادىء أيضاً بأن التأثير الذي يعزوه الفقهاء للإجماع كان مهيأً لتقديم العون لحل كثير من المعضلات الفقهية، فلا يكون هنالك خروج على حاكم أجمعت عليه الأمة ولو كان مضيّعاً بتوليه حق حاكم مسلم أولى بالحكم منه حسب الآراء الدينية المتزمتة.

وهنالك مثال آخر سيوضح كيف أن مبدأ الإجماع قد أثر إلى حد بعيد جداً في وجهات نظر المسلمين في الأوساط السياسية الحاكمة.

(3)

اهتم الإسلام المحافظ (السني) بجدية بمنع ترسيخ مبدأ (وراثة الخلافة) في عقول المؤمنين. وليس ثمة ما يدعو إلى الشك في أن الخلفاء العباسيين كانوا يرون نصرة المبدأ المؤيد للسلطة الشرعية، ونصرة رواة المذهب المؤيد لهذه الأسرة، لا على أنهم ممثلو الشرعية ولكن على أنهم أصحاب السلطة الفعلية الذين ثبتت

حقوقهم بإجماع الأمة على بيعتهم(54).

وهذا الإجماع وحده في مذهب السلف مقياس «لحق الحاكم الشرعي في السلطة(55)، والإمام المجتمع عليه هو الإمام الحق(56). والإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة عن بكرة أبيهم(57). وكان هذا المذهب بشكل خاص ضد أولئك الذين رغبوا أن تكون الخلافة مقصورة على الأسرة العلوية(58)».

ولو لم تكن حقوق الخلفاء الثلاثة وكل خلافة بني أمية موضع شك لكان من الواجب أن تؤخذ على أنها المعيار الوحيد والصحيح للحكم على مسائل الدولة السياسية، وبذلك يجوز القول بأن الاستمرارية الشرعية لنظام الحكم الإسلامي في القرن الأول كلها شوّهت وبشكل خطير إجماع الأمة الذي استندت عليه شرعية

---

(54) يعود هذا الرأي على قول كريمر في كتابه Herreschenden Ideen ص 409 إلى أفكار العرب في الجاهلية. وهذا الشاعر عبد الله بن أبي ثعلب شاعر جاهلي أدرك الإسلام يقول:

إمام إذا خطف العالمون يلتثمون إليه التثاماً

أنظر شعر الهذليين ص 242.

(من قصيدته التي مطلعها:

أرقتَ ومالك ألا تناما وبتّ تكابد ليلاً تماماً)

(55) قارن ذلك بقول عبد الله بن عمر لمعاوية في تاريخ الطبري 167/2. وإرث الحقوق الملكية عند الأتقياء هو اتباع لسنة كسرى وقيصر. انظر، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 201-203 طبعة محي الدين عبد الحميد.

(56) العيون والحدائق ص 145 طبعة دي خويه. قارن ذلك بكلام المأمون في صلة الخلافة بإجماع الأمة. انظر مروج الذهب للمسعودي 341/2. وهذه الكلمات تعزى بشكل متعمد إلى الخلفاء العباسيين. ولا يزال الإجماع يذكر بنوع من التقدير حتى في زمن الخلفاء العباسيين الذين حكموا مصر. انظر وثيقة بيعة أوردها السيوطي في تاريخ الخلفاء ص 491.

(كلام المأمون المشار إليه عند المسعودي ورد في مناظرة المأمون لجماعة من الفقهاء حول البيعة حيث سئل عن المجلس الذي جلسه أهو باجتماع المسلمين عليه أم بالمغالبة، فأجاب: فلما صار الأمر إليّ علمت أني أحتاج إلى اجتماع كلمة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها على الرضا... إلخ، وأما وثيقة المبايعة المذكورة فقد كانت للحاكم بأمر الله أحمد بن المستكفي).

(57) ومن ينكر الإجماع كإبراهيم النظام لا يعترف بصحة خلافة الخلفاء الأوائل. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ص 51.

(58) قارن أيضاً: Snouck Hurgronje, Kritic der Beginselen الجزء الثاني ص 65، 68 (نفذ).
[Verspreide Geschr, II, pp. 205-6, 209-10].

الحكم في الفترات التي سبقت العهد العباسي وهو أمر لم يحبّذه الأئمة المحافظون[59]. والإجماع وحده يمكن أن يكون السنة. والثورات وأعمال التخريب ضد الحكومة وإن بررت نظرياً بحجج شرعية فإنها فتن وهي مخالفة في حد ذاتها للسنة[60].

ومن البدهي أن يؤيد الخلفاء العباسيون أنفسهم وولاتهم ودعاتهم فكرة أحقية السلطة بالتحدّر أو الوراثة ضد الأمويين، وأن يجعلوا هذا المبدأ من أسسهم ليكون جميع العالم الإسلامي تحت حكمهم.

والخطب التي يستشهد بها المؤرخون من السنين الأولى للحكم العباسي تبيّن قبل كل شيء البراهين على حق الإرث في الخلافة الذي أعلن من على المنابر في تلك الأيام[61]. كما لا يفوتنا أن ننبّه إلى أن الأمويين وشيعتهم أيضاً قد بذلوا جهداً عظيماً لتقديم براهين تتعلق بسلالتهم ونسبهم بسبب ادّعاءات أسرتهم[62]. وقد حسبوا أنهم أشرف نسباً ومقاماً من أقرب أسرة إلى النبي، ولم يستطيعوا التغلب عليها عندما امتدحت هذه الأخيرة بأنها أشرف أرومة في قبيلة قريش.

---

(59)إن عدداً كبيراً من الأحاديث التي تتكلم عن خلافة أبي بكر وعمر وعثمان هي أحاديث مخترعة. انظر البخاري (كتاب الأدب 117). وبسبب هذا الموقف رفض الفقهاء نشر كتاب وضعه المعتضد في سب الأمويين الطبري 2164/3.

(لم أجد شيئاً يتعلق بخلافة هؤلاء في الباب رقم 117 من كتاب الأدب من صحيح البخاري كما لم أجد شيئاً في الأبواب التي سبقته والتي تلته).

(60) اليعقوبي: التاريخ 296/2، وفيه: «رجل ترفعه الفتنة وتضعه السنة».

(61) انظر مثال ذلك في المصدر السابق 352/2.

(جاء ذلك في خطبة داود بن علي لما ولاه أبو العباس السفاح على الحجاز. وبينما هو يخطب قام سديف بن ميمون فقال: أصلح الله الأمير. أذنّي منك، وأذن لي في الكلام فقال: هلم. فصعد المنبر وقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: أيزعم الضلال خطئت أعمالهم ان غير آل رسول الله أولى بتراثه، وَلِمَ، وبم معاشر الناس؟ ألكم الفضل بالصحابة دون ذوي القرابة، الشركاء في النسب، والورثة للسلب... إلخ).

62) ساق الشاعر أبو صخر الهذلي طائفة من الحجج على ذلك في أسلوب مثير. انظر الأغاني: 94/21.

(يقول أبو صخر يمتدح بني أمية وقد منعه ابن الزبير عطاءه: أجدهم كريمة أعراقهم، شريفة أصولهم، زكية فروعهم، قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم.. إلخ).

وقد جلد ابن ميادة لأنه جعل قبيلة محمد فوق قبيلة بني مروان في إحدى قصائده[63]. وبقاء هذه الآراء متوقف على الحديث المتصل بالسلالة الحاكمة وأكثر هذه الأحاديث وضوحاً واكتمالاً في دعواه هذا الحديث[64]:

روى جبير بن مطعم أنه جاء هو وعثمان بن عفان يكلمان رسول الله فيما قسم من الخمس (الذي يجب أن يقسم على النبي وذي القربى واليتامى والمساكين حسب ما جاء في سورة الأنفال 41) بين بني هاشم وبني عبد المطلب، فقال: يا رسول الله قسمت لإخواننا بني المطلب ولم تعطنا شيئاً، وقرابتنا وقرابتهم منك واحدة، فقال النبي: «إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد»[65] قال جبير: ولم يقسّم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل من ذلك الخمس[66]. وواضح جداً أن في هذا الحديث ملامح تتعلق بأهلية الأسرة للحكم.

وذرية بني عبد شمس (جد الأمويين) وضيعة الشأن قياساً بهاشم الذي انحدر منه العباسيون. كما سيقت حجج أو براهين من أحكام النسب لمواجهة العلويين أيضاً.

ومما يجدر بالملاحظة أن الأدب الشعري الدنيوي الذي كان يتمتع أصحابه بعطايا العباسيين مملوء بهذه الحجج. وكان الهمّ الرئيس هو إثبات شرعية

---

(63) الأغاني 98/2. وقد جاء في قصيدة لأعشى همذان في مدح بني مروان:

وخير قريش في قريش أرومة وأكرمهم إلا النبي محمداً

أنظر الأغاني 151/5.

(64) توضح الرسائل المتبادلة بين معاوية وعليّ هذا الشاهد. الدينوري: الأخبار الطوال 187.

(جاء في رد علي بن أبي طالب على كتاب لمعاوية: .. وأما قولك إنا بنو عبد مناف، وليس لبعضنا على بعض فضل، فليس كذلك، لأن أمية ليس كهاشم، ولا حرباً كعبد المطلب ولا أبا سفيان كأبي طالب، ولا المهاجر كالطليق، وفي أيدينا فضل النبوة التي بها قتلنا العزيز، ودان لنا بها الذليل).

(65) البخاري (كتاب المناقب، باب مناقب قريش).

(أخرجه أيضاً في باب فرض الخمس).

(66) أبو داود (كتاب الخراج، باب بيان مواضع قسم الخمس وسهم ذي القربى)، راجع تفسيرات الآية المذكورة في تفسير البيضاوي 367/1.

العباسيين[67] أمام العلويين الذين كانوا أصحاب الحق الشرعي في الخلافة، ولمّا لم يكن بمقدورهم الاتكال على إجماع الأمة حيث لم يبايعهم إلا عدد قليل من المسلمين كان عليهم أن يحافظوا على مبدأ وراثة الخلافة لإثبات ادعائهم، وبجعل دعوى الوراثة هذه تعود إلى إحدى عائلاتهم وهي كثيرة جداً[68].

وكان الخلفاء العباسيون في أول دولتهم ينظرون بغيرة إلى أي نوع من الاحترام يقدم للعلويين[69]، وكانت تنتابهم بشكل مستمر هواجس الكيد العلوي، (وقد وافق المأمون على امتياز خطير لهم). ومن الأفضل أن نستمع إلى شعراء قصرهم والمتملقين الآخرين الذين يسوقون الحجج ضد مزاعم خصومهم. ولعلهم كانوا يظنون أن هذه الأفكار يمكن أن تنفذ إلى الناس بسهولة بهذه الطريقة. ونحن نعلم أن هارون الرشيد طلب من شعرائه أن «يصلوا مدحه بنفي الإمامة عن ولد علي والطعن عليهم»[70] وتفسر هذه الرواية سبب كثرة المسائل الدقيقة من فقه الميراث في قصائد شعراء البلاط العباسي.

وداخل الأوساط الشعرية يبلغ الجدل أوجه في مسألة أن ذرية العباس عم النبي أحق بالميراث من ذرية زوج ابنته[71] أو أن عمّ النبي أولى بالميراث من ابن أخيه:

أعَمّ رسول الله أقرب زلفة	لديه أم ابن العم في رتبة النسب
وأيهما أولى به وبعهده	ومن ذا له حق التراث بما وجب
فإن كان عباس أحق بتلكم	وكان علي بعد ذاك على سبب

---

(67) [أظن أن عبارة Zurüuck Zubeweisen ليس لها معنى في السياق وهي خطأ كتابي تشبه Za beweisen].

(68) ليس هنالك في الدنيا أسرة أكثر ذكوراً من أسرة أبي طالب. أنظر ابن الفقيه الهمذاني ص 75.

(69) قارن مثلاً: الأغاني 120/21.

(70) المصدر السابق 16/12 (أخبار منصور النمري ونسبه).

(71) المبرد: الكامل ص 284. وفيه ساق عدداً من القصائد لها نفس النزعة تعود إلى فترة زمنية مبكرة.
قارن بقول: مروان بن أبي حفصة في الأغاني 43/9.
(يعني قول مروان:
أنى يكون وليس ذاك بكائن ... لبني البنات وراثة الأعمام)

فــأبـنــاء عبــاس هــم يــرثــونــه كالعم لابن العم في الإرث قد حجب[72]

وقد ألقى أبان بن عبد الحميد[73] هذه القصيدة أمام هارون الرشيد بـدفع من البرامكة[74]. وذهب المؤمل ـ أحد شعراء بلاط المهـدي ـ إلى أبعد من ذلـك حيث استشهد بالقرآن على أن العباس هو الوارث يقيناً[75].

ووهب المتـوكل الأحمق جـائزة تقـدّر بثـلاثين ألف درهم ـ وأعـطى هـارون الرشيد ضعف ذلك لأبان ـ ليستمع إلى قصيدة مروان بن أبي الجنوب:

لــكــم تــراث مــحــمــد وبعــدلكم تنفى الــظلامــه
يــرجــو التــراثَ بنــو البنــا تِ ومــا لهم فيهــا قــلامــه
والــصــهــر لــيس بــوارثٍ والبنت لا تــرث الإمــامــه
مــا لــلذيــن تــنــحّــلوا ميــراثكـم إلّا النــدامــه[76]

وبهذه الروح أحب العبـاسيون أن يسمعـوا من مادحيهم أنهم ليسـوا من ذرية عم النبي فقط ولكن يمكن أن يعدوا من سلالة النبي مباشرة:

---

(72) في كثير من التحفظ ننقل ترجمة هذه القصيدة. انظر الأغاني 94/21: «نسبهم وسببهم».
(يعني قول أبي صخر الهذلي يمتدح بني أمية: «قريباً من رسول الله ﷺ نسبهم وسببهم»).
(73) أنظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 182.
(74) الأغاني 76/20، 18/12.
(75) المصدر السابق 148/19، أو كما يقول شـاعر آخـر في دعوى العلويين حقهم في وراثـة الخلافـة أن العباسيين هم: «وارثو النبي بأمر الحق غير التكاذب» الأغاني 89/3.
(يعني قول ابن المؤمل:

فــإن أبــا أبــيــك وأنــت مــنــه هــو الــعــبــاس وارثــه يــقــيــنــا
أبــان بــه الــكــتــاب وذاك حــقٌّ ولــسنــا لــلكــتــاب مــكــذبــيــنــا

ويعني في الموضع الثاني من الأغاني قول ابن المولى في العباسيين:

أولئــك أوتــاد الــبــلاد ووارثــو النبي بــأمــر الحق غيــر الــتكــاذب

وكان قد امتدح العلويين في شخص الحسن بن زيد بقوله:

هــم ذوو النــور والــهــدى ومــدى الأمــ ر وأهــل الــبــرهــان والــعــرفــان
مــعــدن الــحــق والــنــبــوة والــعَــدْ لِ إذا مــا تــنــازع الــخــصــمــان)

(76) الطبري: التاريخ 1466/3 طبعة دي خويه.

هما ابنا رسول الله وابنا ابن عمه   فقد كرم الجدان والأبوان[77]

وكان القصد من هذه المداهنات التي أرادوها ووافقوا عليها هم أنفسهم طمس حقيقة أنهم ليسوا سليلي محمد ولكنهم فقط ينتسبون إليه من جهة الأب.

وعموماً فإن انعقاد الإمامة الصحيحة لكل حاكم منهم على حدة بإجماع الأمة المحمدية[78] أكثر أهمية ووزناً في نظر الجمهور من إثبات أكثر الادعاءات أحقية في الوراثة. وهذا سند أوثق الحكام الامبراطورية الإسلامية.

وقد تعززت هذه الفكرة بالدرجة الأولى كما ظهر لنا بفعل الفقهاء الذين يبدو أنهم كانوا ذوي عزم أكيد على أن يذكروا في أحاديثهم دناءة الأمويين. وفي المقابل ذهب العلويون إلى التأكيد على عدم جدوى فكرة الوراثة للأسرة الحاكمة.

ومنصب الخليفة أكبر بكثير جداً من الانتساب إلى النبي والمطالبة بميراثه.

وللقضاء على المذهب المقابل في مهده ولاستبعاد مسألة الخلافة عن مجال فقه الميراث رسخ الحديث المبدأ القائل بأن ما ترك النبي لا يورث، وهو من جهة الأحكام المدنية لا وريث له ومن ثم لا يرث أحد مكانته باعتباره حاكماً. وما خلّفه النبي بعده يعود إلى بيت مال المسلمين، وبالأسلوب نفسه يجب على المسلمين أن يختاروا خليفته.

والحديث التالي يظهر هذا المعنى، وهو حديث مفيد بشكل خاص في دراستنا حيث يبين مبلغ التحيز الجدلي المتغلغل داخل مناقشات دقيقة متنوعة لنصوص متأخرة.

---

(77) الأغاني 85/21.
(والبيت لسلمة بن عياش).
ويمدح علي بن الجهم الخليفة الواثق بقوله: «هارون يابن سيد السادات» الأغاني 163/21.
(وهذا عجز بيت مصراعه: سبحان من جَلّ عن الصفات).

(78) في المصدر السابق 171/8:
هنتك أمير المؤمنين خلافة   جمعت بها أهواء أمةِ أحمدَ
(الشعر للحسين بن الضحاك في المنتصر لما وَلي الخلافة).

روى مالكِ بن أنس عن أبي اليمان بن نافع أنه بينما كان عمر بن الخطاب يحدّث مالكاً بن أوس أخبره حاجبه يَرْفَأ بأن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص ببابه، فأذن لهم. ثم أخبره بعد ذلك بأن علياً والعباس يستأذنان للدخول فأذِنَ لهما. وسألاه أن يقضي بينهما فيما اختلفا فيه فيما أفاء الله على رسوله من بني النضير (وهما يدّعيان أن ما تركه النبي ميراث لهما لأنهما أقرب الناس إليه)[79]. ولما سأله الرهط أن يقضي بينهما. فقال عمر: أنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماوات والأرض هل تعلمون أن رسول الله قال: «لا نُورث. ما تركنا صدقة»[80] (بمعنى أن مكانتنا لا تورث كأي تركة عادية تقسّم بين الأقارب طبقاً لقواعد وأحكام ثابتة) ومن هذا القبيل ذلك الخبر الذي يحتوي على الكلام نفسه ولكن في حالة مختلفة[81].

وفيه أن عائشة أخبرت أن فاطمة سألت أبا بكر بعد وفاة النبي أن يقسم لها ميراثها مما ترك الرسول مما أفاء الله عليه. فأخبرها أبو بكر بذلك المبدأ وهو: «نحن لا نورث ما تركنا صدقة»[82] وتهدف هذه العبارة كما هو واضح بالفعل لنصرة مبدأ عظيم من مبادىء الشريعة العامة الذي يتجاوز مصلحة الفقه المدني المبدئي وهذا أمر مزعج للشيعة حيث أسست معارضتهم الدينية والسياسية على المطالبة

---

(79) امتد هذا النزاع إلى العصر العباسي. وقد ردّ عمر بن عبد العزيز على العلويين أملاكاً لهم عاد فاستردها منهم يزيد بن عبد الملك. اليعقوبي: التاريخ 306/2 ثم ردها عليهم ثانية المأمون وكان قد أبرم عهداً مع العلويين. اليعقوبي: التاريخ 469/2 ثم ضمها المتوكل مرة أخرى إلى بيت مال المسلمين. البلاذري: فتوح البلدان 45-46 دار الكتب العلمية، بيروت 1978. وظل الأمر كذلك حتى ردت في خلافة المنتصر (ت 248 هـ) وكان مناصراً للشيعة. انظر المسعودي: مروج الذهب 427/2.

(الأملاك المقصودة هي أرض فدك التي يدعي الشيعة أن رسول الله ﷺ قد وهبها إلى ابنته فاطمة. انظر تفصيل المسألة في المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص 195-200 بتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، 1374).

(80) البخاري (كتاب المغازي، باب حديث بني النضير).

(81) قارن أيضاً بالطبري: التاريخ 1825/1، 1826، وفيه: «نُورَثُ».

(82) البخاري (كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس)، أبو داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ من الأموال)، الترمذي (كتاب السير، باب 44).

بميراث علي وفاطمة وإدانة اغتصاب الخليفة أبي بكر للحكم ومصادرته لحقوق ورثة النبي الشرعيين، ولذلك غيروا هذه العبارة المزعجة إلى «لا يُورث ما تركنا صدقة». (وهو تغيير لا يمكن أن يكتشف بسهولة في صورة مكتوبة) وبهذا التصحيح الإعرابي والكتابي صار المبدأ يفيد المعنى التالي: ما تركناه بعدنا للصدقة لا يُورث. (وما عدا ذلك فهو يخضع لأحكام الميراث العادية)[83] وفي الواقع يرى الشيعة أن ما تركه النبي يخضع لأحكام الميراث كأي ميّت عادي خلافاً لأهل السنة.

وللتقليل من إمكانية تحريف العبارة الحديثة بطريقة الشيعة أضاف المحدثون السنيّون كلمة (فهو) قبل آخر كلمة فيها لتصير: «ما تركنا فهو صدقة»[84] وكل من له دراسة بإعراب الجملة العربية ليستطيع أن يدرك أن هذه الزيادة يستحيل معها تغيير المعنى بالأسلوب الذي اتّبعه الشيعة[85].

(4)

في ثنايا هذا البحث سنعود إلى حقيقة أن الفقهاء المسلمين عالجوا الأحاديث التي قبلوها في جوامع فقهية بحرية واستقلال كبيرين. ولكن بسبب ما يقتضيه السياق سنرى هنا ظاهرة تتصل بهذا الموضوع.

اعتبر الفقهاء المتأخرون عدم وراثة منصب محمد النبوي ومكانته في الدولة من الأمور المهمة في مذهب أهل السنة. وهم بذلك يعارضون كل تغيير بسيط في هذا المبدأ حتى ولو دعا ذلك إلى معارضة حديث ما يمكن أن يُستخلص منه رأي مخالف.

والمعارضة العنيفة لكل محاولة ترى أن مقام النبي ليس مقصوراً كلية على

---

(83) القسطلاني: إرشاد الساري 215/5، 315/4.

(84) الموطأ [كتاب الجامع باب ما جاء من تركة النبي ﷺ].

وفي رواية: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، وليس في موطأ الشيباني ص 317 كلمة (فهو)، وهي زيادة موجودة كذلك في سنن أبي داود (كتاب الخراج والإمارة، باب صفايا رسول الله ﷺ).

(الروايتان ـ بزيادة (فهو) وبدونها ـ كلتاهما في سنن أبي داود).

(85) قارن: مروج الذهب للمسعودي 187/2 (ذكر الدولة العباسية ولمع من أخبار مروان ومقتله).

شخصه وإنه ذو تأثير مستمر على ذريته هي نتيجة للفرق الجوهري بين مذهب السلف وبين تلك الفرق المقامة على المبادىء العلوية.

والفكرة الأساسية لذلك الحزب هي قابلية المكانة النبوية للميراث وحكم الامبراطورية التي سعوا إلى تحقيقها من أجل عائلة محمد المتمثلة في نسل فاطمة.

وبسبب قبول هذا المبدأ أو رفضه وقعت الحرب بين الفرق، فكان على أهل السنة محاولة التأكيد على أن الحديث لم يقدم للمؤمنين شيئاً يمكن أن يكون برهاناً قاطعاً في تولي الحكم بالوراثة.

وثمة أشياء جميلة ومقبولة قيلت في علي وبنيه باسم النبي سمح لها بأن تظهر إلى الوجود[86].

وقد نشرت المصادر السنية أحاديث تدل على تشيّع ظاهر محض.

ومن جهة أخرى نشرت كل ما من شأنه إبطال ما يمكن أن يكون سنداً لذرية علي في ادعائهم القداسة الخاصة والحق في الحكم. لذلك كان لا بدّ من استئصال فكرة وراثة المنصب الروحي.

والمثال الذي نحن مستشهدون به مثال نموذجي على هذه النزعة حيث يبين أن الفقه السنّي عارض هذه الأحاديث حتى عندما نجحت في الدخول إلى المجاميع الفقهية بسبب شكلها غير المتميّز في الظاهر.

وليس من الغريب حقاً أن حديث أهل السنة بالرغم من ولعه الشديد بدقائق الأمور المتعلقة بالنبي لم يتضمن إلا القليل عن أولاد محمد وأنه يمتاز بغموض دائماً في بعض الروايات التي تخصّ هذه النقطة. وكل أبناء النبي الذكور ماتوا في طفولتهم والروايات لا تتفق في ما إذا كان إبراهيم ابن النبي ولداً لمارية القبطية أم

---

(86) عن أبي موسى أن النبي قال: أنا وعلي وفاطمة والحسن والحسين يوم القيامة في قبة تحت العرش. انظر الزرقاني: شرح الموطأ 174/4. قارن بالمصدر السابق 151/1.

(هذا الحديث ضعيف. انظر مجمع الزوائد للهيثمي 174/9، واللآلىء المصنوعة للسيوطي 392/1).

ولداً لخديجة. وإبراهيم هذا مات وعمره سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر ولم يكمل فترة رضاعه بعد (وهي سنتان). وقد جاء في الحديث: «لو قضى أن يكون بعد محمد نبيّ عاش ابنه. ولكن لا نبي بعده»[87] وقد طعن بعض فقهاء السنة الثقات في هذا الحديث. يقول ابن عبد البر (ت 463): «لا أدري ما هذا. ولو لم يلد النبي إلّا نبياً لكان كل أحد نبياً لأنهم من ولد نوح»[88]، ويستنكر النووي (ت 676) نفسه بشدّة هذا الحديث، فيقول: «وأمّا ما رُوي عن بعض المتقدمين لو عاش إبراهيم لكان نبياً[89]. فباطل وجسارة على الكلام على المغيّبات ومجازفة وهجوم على عظيم»[90]. ورويت هذه العبارة عن ثلاثة من الصحابة. وهذا يبيّن كيف أنّ فقه السنة واجه جميع المحاولات بالتلميح إلى إمكانية وراثة مكانة النبي الروحية. واحتمال بعيد أن ينتظر الفقهاء حتى القرن الخامس قبل الاعتراض على هذا الحديث الذي استدل به على وراثة النبوة.

وبطريقتهم المعتادة عارضوا هذا الحديث بأحد أحاديثهم قاصدين بذلك محاربة المذهب الذي استطاع أن ينشأ منذ البداية.

ونحن نظن أننا قد أصبنا باختيارنا للحديث المضاد التالي: «لو كان نبي بعدي لكان عمر»[91] وهو حديث يقصد به أن الإيمان بوراثة ذرية فاطمة للنبي أمر غير وارد[92].

(5)

يتضح من جميع هذه النقاط أن تكوين الحديث في زمن نموّه الهائل تحت

---

(87) البخاري (كتاب الأدب، باب من سمي بأسماء الأنبياء).

(88) ابن حجر: الإصابة 94/1.

(89) ولهذه الطائفة ينتمي ذلك الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب الجنائز، باب في الصلاة على الطفل) وفيه أن صلاة الجنازة لم تصلَّ على إبراهيم ولد النبي (وهذه الميزة لم يتمتع بها إلّا الأنبياء والشهداء).

(90) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 103/1، قارن، القسطلاني: إرشاد الساري 124/10.

(91) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عمر)، مصابيح السنة 196/2 طبعة القاهرة 1294 هـ.

(92) ولم يبق بعد ذلك تردد في دعوى أنه «إذا كان هنالك نبي بعد محمد فإنه سيكون الغزالي» رسائل السيوطي. مخطوطة جامعة لايدن رقم 474 (8)، ورقة 6 أ.

الحكم العباسي لعب دوراً في توسّع الأحاديث القولية التي نصرت المبادىء التي استند عليها العباسيون في دعواهم. وما رأيناه حتى الآن يمكن أن يعد ضرباً من الجدال السلبي، بمعنى أنه هزّ لأسس الخصم. وبناء على خبرتنا السابقة لن يكون مدعاة للدهشة وجود أحاديث متحيّزة في ذلك الزمان لدعم دعوى الأسرة الحاكمة في أكثر من اتجاه مباشر.

وقد قابلنا قبل قليل حديثاً ذا صلة بالأسرة الحاكمة. وهنالك كثير من تلك الأحاديث يتسم بغموض أكثر.

ومن المهم جداً للاعتراف بالأسرة الحاكمة صياغة مثل هذه العبارات لأن الأحزاب المعارضة ولا سيما زمر العلويين المتعددة التي كانت تشكل خطراً على العباسيين منذ زمن طويل قد نشرت أحاديثها الموضوعة بين الناس للتشكيك في خصومهم بطريقة دينية.

وقبل ذلك أحس الأمويون بضرورة تحريض فقهاء بلاطهم على ابتكار أسلحة دينية لمواجهة ادعاءات العلويين.

ولما كان من الصعب شتم علي وبنيه بأسلوب ديني لمكانتهم المبجلة في شعور أغلب طبقات الشعب إذ بسببهم خلق أريج الشهادة منذ فترة مبكرة جداً. لذلك التجأوا إلى حيلة لشتم الجد الجاهلي باعتباره أنموذجاً لذريته فوضع على النبي قوله إن: «أبا طالب في الدرك الأسفل من النار. ولعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلى منه دماغه»(93). ويكفي لأن يُقابل هذا بأحاديث مخترعة كثيرة وضعها الفقهاء العلويون لتمجيد أبي طالب(94).

---

(93) شبرنجر: محمد 74/2 [البخاري (كتاب المناقب، باب قصة أبي طالب)، (كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار) مسلم (كتاب الإيمان، باب شفاعة النبي لأبي طالب)، أحمد 9/3، 50، 55. لمعرفة المزيد من أحاديث أخرى مماثلة راجع مادة (أبو طالب) في مفتاح كنوز السنة، لفنسنك Wensinck].

(94) توجد هنالك مجموعة كبيرة منها في الإصابة لابن حجر 118/4. قارن: البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله).

وهـذا الخضمّ الهائـل من المجادلات السيـاسية المبثـوثة في هـذه الأحاديث المتعارضة لجدير بـالاهتمام، وهـذا النزاع البغيض الـذي توضحـه هذه الأحـاديث أُخفي في الظاهر تحت سطح هادىء.

وفي الغالب يمكن أن نلاحظ بوضوح تام كيف يوجّه كلام خاص نقطة بعينها يصرح بها الخصوم.

وهكذا فالنزاع بين أتباع علي وخصومهم الذين يدافعون عن شرعية انتخـاب أبي بكر يتجسد في مجمـوعتين من الأحاديث تمنـح شرف أولـوية الصحبـة وشرف أولوية الصلاة مع النبي لكليهما معاً أي لأبي بكر ولعلي.

وهـاتان المجمـوعتـان من الحـديث يمكن أن تـوجـدا جنبـاً إلى جنب عنـد الطبري.

ولا يوجد بينها حديث يتسم بالتحيز بشكـل واضح جـداً مثل الحـديث الذي يرويه عبـاد بن عبد الله وهـو أنه «سمـع علياً يقـول: أنا عبـد الله وأخو رسـوله وأنـا الصديق الأكبر لا يقولها بعـدي إلاّ كاذب مفتـر. صليت مع رسـول الله قبل النـاس بسبع سنين»[95].

ويجب أن نتذكر هنـا أن شرف لقب الصـديق قد منحتـه أحاديث أهـل السنة لأبي بكـر. والأحاديث المـوضوعـة التي خدمت مصـالح الأمـويين الخاصـة، دون الاعتمـاد على السنة العـامـة، طمست في الفتـرة اللاحقـة لأسباب شـرحناهـا فيما مضى.

وكان من المناسب إعطاء دعم فقهي للحكام العباسيين، وقد أخذ هذا أيضـاً شكـل أحاديث تمجّـد عم النبي (العباس) جـد الأسرة، وتـدافع عنـه ضـد أجـداد خصومهم الذين يدّعون الخلافة.

---

(95) الطبري: تـاريخ الـرسل والملوك 1160/1. قـارن بـ: مقالـة تيودور نـولدكـه: 'Zur tendenziösen Gestaltung der vorgeschichte des Islam's, المنشـورة بمجلة جمعيـة المستشـرقين الألمـانيـة ZOMG، مجلد 51 سنـة 1838 ص 16 وما بعـدها. انـظر كذلـك رسالـة الجاحظ (العثمـانيـة) فهي تحتوي على مادة تتصل بالموضوع. (قارن بما سيأتي).

وإذا اعتبـر أن العـدد من الخلفـاء أظهـروا أنفسهم مهتمين بـالبحث عن الأحاديث ونشرهـا (ونحن الآن نعرف تفسير ذلك) فإنه من السهـل أن نفهـم أن هذه الموضوعات تؤيّدها القيادة العليا وتعززها.

وهذا الخليفة المهـدي ـ ثالث خلفاء بني العباس (ت158-159) ـ يَعُـدّه ابن عدي في قائمة الوضاعين[96].

وفي هذه الروايـات أُحيط العباس بهالة من القداسة بالرغم من أنه قاوم دعوة النبي زمنـاً طويـلاً[97] ويقال أن عمـر بن الخطاب عنـد القحط لم يتوجـه في صـلاة الاستسقـاء إلى النبي فقط ولكنه تـوجـه أيضـاً إلى العبـاس حيث بَـدا لـه أنـه خيـر يستسقى به، ودعا: «اللهم إنّا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليـك بعم نبينـا فاسقنـا» وكان هـذا المـوقف مؤثـراً[98]. وقـد استغـل عـرف كهـذا لمصلحـة العباسيين[99]، فذرية هذا الجد المبارك هم خيـر الأئمة لجمـاعة المسلمين. وهـذه الخرافة كانت سبباً من أسباب شهرة خلفاء بني العباس حتى إنهم أحبّـوا أن يسمعوا ذلك من شعرائهم المتملقين وقـد جاء في قصيـدة نقشت على قطعـة من النقود في خلافة المتوكل[100]:

هـو الملك المأمـون من آل هـاشم بهم إن أغبّ القـطر يُسْتَنـزلُ القــطرُ

وهذا ابن الرومي يقول في قصيدة مدح أهداها للخليفة المعتضد[101]:

---

(96) السيـوطي: تاريـخ الخلفاء 279. وفي صفحـة 355 من المصدر السـابق حديث في إسنـاده ستة من الخلفاء.
(راجع تعليقاتنا).

(97) البخاري (كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلا الله) [حـول الأحاديث المتعلقـة بالعباس راجع مقالة نولدكه السالفة الذكر].

(98) الأغاني 77/11 (أخبار أبي وجزة ونسبه)، النووي: تهذيب الأسماء 259/1 ط المنيرية.

(99) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 40-41.

(100) المرزباني: الموشح ص 293، دار صادر، بيروت 1965.

(101) الثعالبي: يتيمة الدهر 143/3 بتحقيق محي الدين عبد الحميد.
(الشعر ليس لابن الرومي، وقد وهم جولدتسيهر هنا، وإنما هو للشريف الرضيّ).

وأبـوكم العباس مـا استسقى بـه بعـد القنـوط قبـائـلٌ إلا سُقـوا
بَعَـجَ الغمامَ بـدعـوةٍ مسمـوعـة فـأجـابـه شـرق البـوارق مغـرقُ

وقد شكا العباس مرة إلى النبي فقال: «يا رسول الله ما لنا ولقريش إذا تـلاقوا بينهم تلاقوا بوجوه مبشـرة وإذا لقونـا لقونـا بغير ذلـك؟ فغضب الرسـول حتى احمرّ وجهـه، ثم قال: والـذي نفسي بيده لا يـدخل قلب رجـل الإيمـان حتى يحبكم لله ولرسوله» ثم قال: «يـا أيها النـاس مَنْ آذى عمّي فقد آذاني فـإنما عم الـرجل صنـو أبيه»[102].

والقرشيون الذين لم يحبوا العباس على الرغم من جميـع الارتباطـات القبلية من المحتمـل أنهم علويون. ويتضـح بسهولـة أن الغايـة من وراء ذلـك هي جعـل الاعتراف بادعاءات العباسيين يظهر في شكل ديني، يتمثل في قوله (لله ولرسوله).

ومما يوضح أيضاً التحيز للأسـرة العباسيـة ورود ذكر العبـاس (العم) في هذا الخبر والأقوال المروية الأخرى بشكل مؤكد ومثير للغاية.

ولم يبق في هـذه المـوضـوعـات إلّا أن يعلن النبي أن العبـاس وبنيـه هم أصحاب الخلافة[103]. وكان الأتقياء في هذه الحقبة مُغرمين بوضع الصورة البغيضة للعهد الأموي البعيد كل البعد عن الإيمان في شكل حديث.

وهكذا فإن العوامل التي ساعدت على عزل العنصر الديني وإزاحته ستكـون دائمـاً غايـة كـل مسلم مكـروه تبغضـه الجمـاعـة. ولكن الأمـر المؤكـد هـو سعي العباسيين الحثيث لنشر مثل هذه الأحاديث.

وليس من المستبعد أن يكون الأتقياء قد صنعـوا شيئاً من هـذا القبيل بـالفعل

(102) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب العباس)، النووي: تهـذيب الأسماء 259/1 المنيـرية وحـول عبـارة: «صنو أبيـه» انظر فـلايشر Kleinere schriften، 137/2 انـظر استعمـالهـا أيضـاً في الأغـاني 90/15.

(103) العيون والحدائق ص 198، قارن بـ: النجوم الزاهرة لأبي المحاسن 354/1.
(جاء في العيون والحدائق: وقيل إن سبب إسراعهم وتعجيلهم في إظهار الدعوة وأمر الدعاة بذلـك، قول رسول الله ﷺ لعمه العباس رضي الله عنه: إن الخلافـة تؤول إلى ولدك. فكـانوا يتـوقعون ذلـك ويتحدثون به بينهم).

في العصر الأموي نفسه، إلا أنها قد تكون جرأة منا التصريح بزمن نشأة هذه الأحاديث.

وتنتمي إلى هذه الطائفة من الأحاديث تلك المجموعة من الأحاديث التي ذَمّ فيها النبي قبيلة ثقيف التي أنجبت الحجاج الغاشم[104]. ومن هذا القبيل أيضاً قول النبي لرجل سمى ولده الوليد: «قد جعلتم تسمّون أولادكم بأسماء فراعنتنا. إنّه سيكون رجل يقال له الوليد هو أضر على أمتي من فرعون على قومه»[105].

وقال يعقوب بن سفيان الأخباري (ت 288): وكانوا يظنون أنه الوليد بن عبد الملك حتى ظهر الوليد بن يزيد.

(6)

تعتقد الأحزاب المناوئة ضرورة دعم ادعاءاتها بأقوال النبي أكثر مما صنع الحزب الحاكم، ولذلك شاع استعمال الأحاديث المتميزة بينهم بشكل عابث أكثر مما هو عند الحزب الرسمي.

ولم تضح الشيعة نظاماً مستقلاً داخل العالم الإسلامي إلا في الفترات المتأخرة بسبب الظروف السياسية التي ليس من شأن هذا الكتاب مناقشتها، وقد شكّلت طوال القرون[106] الأولى تياراً معاكساً داخل الجماعة الإسلامية انقسم إلى

---

(104) انظر الجزء الأول من هذا الكتاب ص 97.

(يشير في الجزء الأول من كتابه إلى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عمران بن حصين قال: مات النبي ﷺ وهو يكره ثلاثة أحياء: ثقيف، وبني حنيفة، وبني أمية. وإلى الحديث الذي أخرجه مسلم عن أسماء بنت أبي بكر والترمذي عن ابن عمر قال: قال ﷺ: في ثقيف كذّاب ومبير. فأما الحديث الأول فقد قال فيه الترمذي: غريب. وقال الأستاذ ناصر الدين الألباني في تخريجه لمشكاة المصابيح 1689/3 رقم (5982): وعلته عنعنة الحسن البصري، فقد كان مدلساً على جلالة قدره. وأما الثاني فإنه صحيح. قال عبد الله بن عصمة: الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، والمبير هو الحجاج بن يوسف).

(105) العيون والحدائق ص 121.

(وحديث ذم الوليد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات 46/2 وقال فيه ابن حِبّان: هذا خبر باطل).

(106) عن المعنى الباطني للشيعة في تلك الأيام، انظر المناقشة التي عرضها سنوك هرخرونة في كتابه مكة 7/1.

اتجاهات عديدة ضد سلطان الخلافة.

وقد أسفر هذا الفقدان للتنظيم الدقيق عن نقص كامل في الموقف العقدي، أي أن تعاليم الشيعة قد تطورت بمنهج صارم متحرر من تعاليم المذهب السنّي في الإسلام، وبمعزل عن ذلك النظام الذي لا يستطيع أن ينمو إلا داخل إطار ديني ثابت.

وقد تشرب الأتقياء المعروفون بنواياهم الحسنة والموالون للسلطة والدين الأصول العلوية لمتقدمي الشيعة غير أن المبالغة في هذه الأصول والمغالاة فيها هي وحدها التي ترمي صاحبها بتهمة الزندقة.

وهنالك مستويات خفيفة من التشيع كأن توصف تلك الأصول بأنها تشيع حسن[107] وتشيع قبيح[108]، وأن التشيع الحسن نظرة جديرة بالاحترام.

ولم تكن هنالك فكرة للانقسام[109] في العهود الأولى ولكنها حدثت إلى حد ما بسبب الدعاية الداخلية المؤيدة لمزاعم العلويين التي أدّت من حين إلى آخر إلى قيام ثورات سياسية وتنصيب الأسر العلوية في الحكم.

ومع ذلك كانت التأثيرات محلية وإقليمية فقط، ولم تُفْضِ إلى نشأة جماعة الشيعة الموجودة إلى جانب جماعة السنة باعتبارها جماعة مختلفة.

وكانت الشيعة في تلك الأيام فرعاً من فروع الإسلام مثلها مثل المذاهب الإسلامية والمذاهب الأخرى. فالشيعة إذن مذهب وليست فرقة[110].

---

(107) قارن بمقدمة هوتسما لتاريخ اليعقوبي ص 9.

(108) الأغاني 32/8 (أخبار كثير ونسبه).

(جاء في الأغاني: كان كثير يتشيع تشيعاً قبيحاً يزعم أن محمد بن الحنفية لم يمت).

(109) انظر تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 7.

(110) التحول إلى نوع من الطائفية أو الفرقة يمكن أن يرى في أوساط مثل تلك التي وصفها ابن حوقل. طبعة دي خويه ص 65.

(جاء في كتاب صورة الأرض لابن حوقل في الصفحة المذكورة: وأهل السوس فرقتان مختلفتان مالكيون أهل سنة وموسويون شيعة..).

والذين يعتبرون خارج السنّة هم فقط غلاة الشيعة وأولئك الذين لم يرضوا بالمطامح الهادئة فثاروا على السلطات الحاكمة.

وقد أراد زعماء هذه الدعوة الحرّة ومؤيدوها جعل كلمة الله وكلمة رسوله حرباً من أجلهم بسبب طبيعة الحياة الروحية في الإسلام وظهور الآراء السياسية والكلامية في معترك الحياة.

والقرآن هو أحد الأسلحة المفضلة في تلك الدوائر.

ومن المعلوم أن هذه الدوائر تتهم أتباع مذهب السنة المحافظ بتحريف القرآن وتطويعه لآرائهم الخاصة بواسطة الحذف، وهم يشتبهون في أن عثمان الذي كان سبباً في تنقيح النص الحالي للقرآن قد طمس خمسمائة آية، ومنها آية: (ألا إنّ علياً هو الهادي)[111] وفي سورة (الفرقان 28): **﴿ليتني لم اتخذ فلاناً خليلاً﴾** قيل إن في النص الأصلي للآية ذكراً للاسم الحقيقي لفلان هذا، وقد حذف واستعيض عنه بكلمة (فلان) من غير تعيين[112].

والجميع يعرفون سورة (النور) عند الشيعة التي عرفها الأوروبيون بواسطة ميرزا كاظم بك وقد سخر فقه أهل السنة منذ القديم من محاولات الحزب العلوي (الرافضة) التصريح بأن القرآن الحالي محرّف ووضعه بما يتلاءم مع أغراضهم بجميع ضروب التأويلات بحجة إعادة صياغته RESTITUTIO IN INTEGRUM[113].

ولقد اتّهموا خصومهم بتحريف نص الكتاب المقدس بأسلوب متحيّز كاليهود والنصارى[114] ونسبوا إلى النبي (في جوامع الحديث المتأخرة) الحديث القائل:

---

(111) تاريخ أدب الشيعة ص 14 [حول اتهام الشيعة بتحريف القرآن والدس فيه انظر كتاب جولدتسيهر مذاهب التفسير الإسلامي ص 270 طبعة لايدن سنة 1920].
(انظر ترجمة عبد الحليم النجار ص 291).

(112) الرازي: مفاتيح الغيب 470/4 [قارن بـ جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 323 من ترجمة النجار].
(ليس هنالك في تفسير الرازي ما يشير إلى ما ذكره جولدتسيهر).

(113) النصوص برمتها موجودة في كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه ص 216-220 [وفي الطبعة الثانية 93/2-112].

(114) ابن عبد ربه: العقد الفريد 219/1. التوافق بين الروافض واليهود.

«ستة لعنتهم. لعنهم الله وكل نبي مجاب: الزائد في كتاب الله... الخ»[*] وهذا الحديث ينتمي إلى هذه النزعة.

والنزاع بين أتباع السنة وأنصار علي لا يزال مستمراً حتى العصر الحديث.

وهاأنذا أسوق للاستشهاد شيئاً من كلام ريكو (Rycaut) لمعرفة تصور الرأي العام في زمانه لهذا النزاع؛ يقول ريكو: «يتهم الترك الفرسَ بتحريف القرآن وأنهم بدّلوا الكلمات بوضع الفواصل ورؤوس الوقف في غير أماكنها وأن هنالك مواضع كثيرة تفسح المجال لكل رأي غامض ومريب. لذلك نُقِلَتْ المصاحف التي أحضرت بُعَيد فتح بابل إلى القسطنطينية وجمعت في السرايا العظيمة في مكان منزوٍ وحرِّم النظر فيها ولُعِن كلّ من فعل ذلك.

ويقول المفتي أسعد أفندي في كتابٍ له ضد الشيعة: أنتم تنكرون صحة آية (الغطاء) في القرآن (سورة 88)، وترفضون ثمانية عشر آية نزلت في السيدة عائشة الرضيّة»[115] وبدأت التحويرات المنحرفة في القرآن تأخذ في الظهور في الوقت الذي أخذت فيه الشيعة تبتعد عن جمهور المسلمين المؤمنين بالسنة.

وكان السعي لإثبات أن أهل السنة حرّفوا تأويل القرآن قديماً جداً ومنتشراً بشكل عريض[116].

والتأويل الصحيح لعدد من النصوص المهمة التي حرّفها أهل السنة يعطي البرهان الأكيد على تبرير هذه المطامح العلوية.

وفي القرآن ـ على رأي الشيعة ـ نبأ ما بعدهم وحكم ما بينهم[117].

(*) (جاء في العقد الفريد (كتاب الياقوتة في العلم والأدب) في الكلام عن الرافضة: اليهود حرفوا التوراة وكذلك الرافضة حرفت القرآن).

(115) Neueröffnete Ottomanische Pforte، 82/1، 84 أ [الاقتباس هنا من النص الأصلي لريكو: (الحالة الراهنة للامبراطورية العثمانية) ص 119-121 وقد صدر في لندن سنة 1668 The present State of the Ottoman Empire.

(116) من الواضح جداً للمسلمين أن المصالح السياسية لحزب ما تتبع بمساعدة.

(117) المسعودي: مروج الذهب 75/2.

(وفيه أن الحارث الأعور دخل على عليّ بن أبي طالب فقال: يا أمير المؤمنين ألا ترى إلى الناس قد =

وجاء في قول ينسب إلى النبي يرويه جابر الجعفي (ت 128) أحد الفقهاء المتعصبين للنظريات العلوية[118] ومن المدافعين عنها: «أنا أقاتل على تنزيل القرآن وعلي يقاتل على تأويله»[119]. وجابر هذا وهو من أشهر رواة الحديث في الكوفة والذي يُعَدُّ من أكذب المحدّثين عند أبي حنيفة[120] بَذَل جهداً مضنياً في تأويل آيات من القرآن ليجعل لعليّ ذكراً فيه[121]، حتى إن دابّة الأرض وهي من علامات قيام الساعة عند المسلمين ليست إلا رجعة عليّ في آخر الدنيا حسب رأيه[122].

أقبلوا على هذه الأحاديث وتركوا كتاب الله؟. قال: وقد فعلوها؟. قال: نعم. قال: أما إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ستكون فتنة. قلت: فما المخرج يا رسول الله؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل... إلخ.

(أخرجه الدارمي في سننه (كتاب فضائل القرآن) وأحمد في مسنده 91/1. والترمذي في جامعه وقال فيه: هذا حديث إسناده مجهول. وفي الحارث مقال).

(118) ينسب له الشيعة كتاب التفسير الذي أضافوا إليه مواد كثيرة في الأزمنة المتأخرة. انظر، الطوسي: فهرست كتب الشيعة ص 73، قارن ص 244.

(119) ابن حجر: الإصابة 25/1 (ترجمة الأخضر الأنصاري) المسعودي: مروج الذهب 581/1 (ذكر جوامع مما كان بين أهل العراق وأهل الشام بصفين)، المصدر السابق 622/1 (ذكر خلافة الحسن) [جولدتسيهر: مذاهب التفسير ص 278]. ويحارب الشيعة من أجل حرية تأويل القرآن (تفسير القرآن بالرأي) ضد مذهب أهل السنة في التفسير، وهو مذهب لا يسمح إلا بالتفسير التقليدي المبني على العلم. (الترمذي حول هذه المسألة أنظر ما اقتبسه صاحب الكشكول ص 360 من شرح نهج البلاغة.

(في الموضع الأول من مروج الذهب: يقول عمار بن ياسر: لنقاتلنهم على تأويله كما قاتلناهم على تنزيله. وفي الموضع الثاني منه أن الحسن خطب فقال: نحن حزب الله المفلحون وعترة رسوله الأقربون... لا يخطئنا تأويله، بل نتيقن حقائقه).

(120) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 39. تحقيق علي محمد عمر (ترجمة عطاء بن رباح).

(وفيه: قال أبو حنيفة: «ما رأيت أفضل من عطاء بن رباح ولا أكذب من جابر الجَعفي»).

(121) مسلم (مقدمة الصحيح، الكشف عن معايب رواة الحديث). بخصوص تفسير الآية 80 من سورة يوسف التي سنعرض لها فيما بعد في دراستنا عن تعظيم الأولياء، والمعنى غامض جداً باعتراف الجميع.

(يعني قوله تعالى: ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي﴾ والرافضة يؤولونها تأويلاً عجيباً فيقولون: إن علياً في السحاب فلا نخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء ـ يريدون علياً ـ أن اخرجوا مع فلان).

(122) الدميري: حياة الحيوان 280/1 الطبعة الميمنية 1911 مصر. (مادة ذابة).

ويرى العلويون ـ وشأنهم في ذلك شأن العباسيين ـ[123] أن (المودّة في لقربى) الواردة في سوره الفرقان (آية 22) هي إشارة إلى آل البيت وبرهان على مكانتهم المقدسة في الوحي[124]. وهذا الضرب من المعرفة يشغل مكاناً كبيراً في أدب الشيعة، ويمكن ملاحظته بيسر في فهرست مؤلفات الشيعة الذي جمعه الطوسي في القرن الخامس.

والتفسير الكبير للفخر الرازي يحيل دائماً على تلك النصوص التي يذكرها الشيعة، كما يلقي نظرة يسيرة على اتجاه التأويلات الشيعية المنحازة[125].

ومن البدهي أن يضم أنصار الدعوة العلوية كل تلك النصوص التي تأوّلها أهل السنة في أبي بكر لتكون في حق علي[126]، ولعل هذا كان رداً على صنيع خصومهم.

وانصرف الحزب السنّي أيضاً إلى البحث عن آيات قرآنية لإثبات أسبقية فضل أبي بكر[127] دون إعطاء أي قيمة عقدية لهذا البحث والتأويل.

---

(123) العيون والحدائق ص 200 طبعة دي خويه (وقد نقشت الآية 23 من سورة الشورى على عملة نقدية لأنصار العباسيين. أنظر G.C. Miles في كتابه (تاريخ العملات النقدية لبلاد الريّ) ص 15 و (الكشف عن العملات النقدية في برسيبوليس ص 67) وكتاب S.M. Stern (تاريخ العملات النقدية) 1961، ص 261].

(Persepolis هي عاصمة بلاد فارس القديمة).

(124) لم يفت مجادلو السنة أن يبينوا فساد هذا التأويل الذي نشره حسين الأشقر أحد العلويين الفارسيين، من ناحية تاريخية، لأن ذكر ذرية فاطمة (آل البيت) في الوحي المكي يتضمن مفارقة تاريخية حيث لم تتزوج فاطمة من علي إلا في العام الثاني للهجرة. القسطلاني: إرشاد الساري 370/7.

(125) انظر مثلاً، مفاتيح الغيب 700/2، 392/8.

(126) لا سيما الآية 17 من سورة الليل. الرازي: مفاتيح الغيب 592/8.

(127) ومن ذلك قول الكلبي في الآية 10 من سورة الحديد. مفاتيح الغيب 124/8.

(يريد قوله تعالى: **﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بَعْدُ وقاتلوا﴾**. قال الكلبي: نزلت هذه الآية في فضل أبي بكر الصديق لأنه كان أوَّلَ من أنفق المالَ على رسول الله في سبيل الله).

واستمر الفقهاء المسلمون في إظهار التحيز في مناقشة هذه المسائل برزانة شديدة وتعصب كبير.

وقد حضر نادرشاه أثناء حملته على داغستان جدالاً في قزوين بين السنة والشيعة حول الآية 29 من سورة الفتح حيث يقول بعضهم إنها نزلت في حق علي ويقول البعض الآخر بل هي في حق الخلفاء الأربعة.

ولكن بما أن في هذه الآية إشارة إلى التوراة والإنجيل أمر الأميرُ ميرزا محمد الأصفهاني (مؤلف تاريخ جهات قوشاي) أن يسأل اليهود والنصارى عن معلومات تتعلق بالتأويل الصحيح لهذه الآية. وبمساعدتهم صدر الحكم إلى جانب أهل السنة[128].

وللفرق العلوية الأخرى مثل الدروز تأويلاتها الخاصة[129]، فهؤلاء مثلاً لا يرجعون إلى القرآن فقط ولكن إلى الإنجيل أيضاً في سورة النور الآية 39 حيث وجدوا عدداً من الأنبياء يرجعون إلى الرجل الصالح الحكيم[130].

والتأويل الأكثر شيوعاً بين العلويين على اختلافهم قولهم إن المراد بالشجرة الملعونة في القرآن (الإسراء/ 60) البيت الأموي. ولا يزال هذا سائداً بين العامة.

وظلّت تسمية الأمويين بالشجرة الملعونة تسمية عادية في كتابات الشيعة[131] حتى الأوقات الراهنة. وهي تسمية آثر العباسيون أيضاً أن يطلقوها على الأسرة الأموية التي قوّضوا حكمها[132]، بينما جعلوا الشجرة المباركة التي أصلها ثابت

---

(128) عبد الكريم: الرحلة من الهند إلى مكة، الترجمة الإنكليزية، ص 88-91ج

(129) Petermann, Reisen im Orient, I, p. 394

(130) انظر مقالتي في Geiger's Jüd. Zeitschr. F.W.IU.L., XI (1875), p. 78.

(131) اذكر نصاً في رسائل الخوارزمي.

(132) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 395/1. وقد نعت هارون الرشيد بهذا اللقب بني أمية كما في الطبري 706/3. وقارن بقولهم: «أهل بيت اللعنة» المصدر السابق 170/3 وقد جاء في كتاب المعتضد في لعن بني أمية: «لا اختلاف بين أحد أنه أراد بها بني أمية» يعني (الشجرة الملعونة في القرآن)، انظر الطبري 2168/3-2170، وتاريخ أبي الفداء 278/2.

وفرعها في السماء (إبراهيم/ 24) إشارة إلى أسرتهم[133]. وأما العلوي فهو ابن شجرة طوبى[134].

كما رغبوا أيضاً أن يعثروا على نبوءة قرآنية بدولتهم فأذنوا لذيولهم أن ينقّبوا عن ذلك[135].

واستحسان هذا التأويل من قبل العباسيين وفقهاء بلاطهم جعله مقبولاً عند أغلب مفسري القرآن من أهل السنة المحافظين ولو كانوا أعداءً للشيعة[136].

(7)

تكشف النزعة المتحيّزة للادّعاءات العلوية عن نفسها بحرية أكثر في الأحاديث المختلفة التي وضعتها الأحزاب، وبتقيّد أقل في تأويل أيّ نصّ مقدّس.

وسوف لن نبحث العدد الضخم من الأحاديث التي تسعى إلى تمجيد عليّ

---

(133) اليعقوبي: التاريخ 408/2.

(جاء في تاريخ اليعقوبي أن عبد الصمد بن علي خطب الناس في بيعة محمد الأمين بن هارون الرشيد، فقال: أيها الناس لا يغرّنكم صغر السن، فإنها الشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء).

(134) المسعودي: مروج الذهب 620/1. بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

(جاء في الموضع المذكور من مروج الذهب (ذكر خلافة الحسن): ولما دفن الحسن رضي الله عنه وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: أبا محمد، لئن طابت حياتك لقد فجع مماتك، وكيف لا تكون كذلك وأنت خامس أهل الكساء، وابن محمد المصطفى، وابن علي المرتضى، وابن فاطمة الزهراء وابن شجرة طوبى؟).

(135) وقد بلغ الأمر بأحد المادحين في بلاط الخليفة المهدي أن فسر الآية 69 من سورة النحل بأن بني هاشم هم النحل، وأن الشراب الذي يخرج من بطونها تأويله العلم الذي ينشرونه بين الناس. أنظر الأغاني 30/3. وقارن بـ: الدميري: حياة الحيوان 407/2 حيث ذكرت القصة في زمن أبي جعفر المنصور.

(في الأغاني: كان بشار جالساً في دار المهدي والناس ينتظرون الإذن، فقال بعض موالي المهدي لمن حضر: ما عندكم في قول الله عز وجل: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر﴾؟فقال له بشار: النحل التي يعرفها الناس. قال: هيهات يا أبا معاذ. النحل بنو هاشم، وقوله: ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾ يعني: العلم).

(136) قارن بـ: تاريخ مكة لقطب الدين النهروالي ص 87.

وأفراد آخرين من عائلته فكثير منها وجد طريقه إلى كتب السنة المعتبرة؛ لأن الغرض من هذا الفصل هو تلك الأحاديث ذات الأهمية الخاصة والتي هي عبارة عن مبادىء فقهية وسياسية عامة تكونت لكي تمثل الشيعة العلوية.

وكانت الدعوة العلوية ستقع في مأزق حرج لو اعتمدت كلياً على مبدأ الوراثة. وقد أحسّ أتباعها بعد ظهور العباسيين أنهم يواجهون اعتراضات قوية من جهة أحكام الميراث في هذا المجال.

وأكبر حجة لديهم (وقد استعملوها بشكل مستقل عن المطالبة بالحكم) هي اقتناعهم بأنّ النبي قد عيّن وحدّد بدقة علياً ليكون خليفته بعد موته. لذلك فإن خلافة أبي بكر باطلة لأنها مغتصبة، ولأن خلافة عليّ بعد النبي قد ثبتت[137] بالنصّ والتعيين[138]، أو بمعنى آخر بواسطة الوصيّة[139].

لذلك اهتم الشيعة العلوية بوضع أحاديث لإثبات خلافة علي بأمر مباشر من النبي.

وأشهر حديث معروف (لم يطعن أهل السنة في صحته بالرغم من أنهم جرّدوه من معناه بتأويل مختلف) هو حديث (خم) الذي جاء من أجل هذا الغرض، وهو أحد أكثر أسس الشيعة صلابة.

في وادي خمّ بين مكة والمدينة على بُعد ثلاثة أميال يوجد غدير محاط بشجر وأَجَم لا يغادره ماء المطر، وتحت إحدى شجراته وقع المشهد المهم عند أتباع عليّ كما جاء في حديث البراء بن عازب الذي يقول:

«كنا مع الرسول فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا الصلاة جامعة، وكسح لرسول الله تحت شجرتين، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي، فقال: ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. ثم أعاد ذلك، فقالوا: بلى. ثم أخذ بيد

(137) وعلى خلاف من ذلك يرى أهل السنة تقديم إجماع الأمة على النص والتعيين في مسألة الإمامة. الشهرستاني: الملل والنحل ص 85 (انظر الكلام عن الكرّاميّة).

(138) ابن خلدون: المقدمة ص 164.

(139) ابن الفقيه الهمذاني: مختصر تاريخ البلدان ص 36.

عليّ وقال: مَن كنتُ مولاه فعليّ مولاه. اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه»[140]، فلقيه عمر بعد ذلك، فقال له: «هنيئاً يا ابن أبي طالب أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة».

والواضح أن الشيعة قد أضْفوا على هذا الحديث أهمية بالغة وعَدُّوه أقوى دعم لمذهبهم، فكانت تقام تحت رعاية البويهيين احتفالات سنوية إحياء ليوم الغدير[141].

وبالرغم من أن أهل السنة لم ينكروا الحديث إلّا أنهم لم يروا فيه دليلاً على خلافة عليّ بعد وفاة النبي.

وهنالك حديث علوي آخر أقلّ قبولاً عند أهل السنة، وهو حكاية يرويها الشيعة من حياة النبي، ويعرف عادةً بحديث الطير. والقصد من تمجيد الأسرة العلوية لا يرتبط في الظاهر بتفصيل ذي أهمية.

ومن الروايات المختلفة لهذا الحديث نسوق تلك الرواية التي تبين الموقف المتحيز بوضوح أكثر:

«أهدى للنبي ذات مرة طير ـ وقد ورد في روايات مختلفة ذكر لنوعه ـ فأكل منه النبي فاستطعمه فقال: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر. فجاء علي فلم يأذن له أنس بالدخول ـ وقد تكرر ذلك منه مراراً كما في بعض الروايات ـ حتى زعم عليّ أنه يريد أن يكلم النبي في أمر عاجل فدخل، فسأله النبي عما أبطأه فأخبره بما فعل أنس. فسأل النبي أنساً: ما حمله على ذلك؟ فقال أنس: رجوت أن يكون أول الداخلين من الأنصار. فقال النبي: يا أنس.

---

(140) انظر أيضاً حديث خمّ العلوي في تهذيب الأسماء للنووي 347/1، وقد ساق النووي أحاديث أخرى في نفس المعنى عن الترمذي والنسائي. والنسائي كما هو معروف ذو ميول علوية، وبالمثل ضمن الترمذي جامعَه أحاديثَ متحيزة لمصلحة علي مثل حديث الطير.

(141) أنظر المعلومات المفصلة في تاريخ أدب الشيعة Literaturgesch. Der Shi'a ص 61. وقارن بـ: الكامل لابن الأثير 200/7 (حوادث سنة 389). وفيه أن أهل السنة احتفلوا بيوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار في مواجهة احتفالات الشيعة بيوم الغدير. باعتبار أن أبا بكر هو المقصود بالآية 40 من سورة التوبة. [وحول حديث غدير خم، انظر أيضاً، جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص 239، ومادة (غدير خم) في دائرة المعارف الإسلامية].

أَوَ في الأنصار خير من علي؟»[142].

كما يروي الشيعة عدداً آخر من الأحاديث لإثبات أن النبي أوصى لعلي بخلافته.

ولإبطال أثر هذه الأحاديث، قطع فقهاء أهل السنة العقدة المستحكمة (عقدة غورديوس) Gordian Knot بنشر أحاديث تبين أن النبي لم يوص قبل موته[143].

ولو لم تعرف هذه النزعة السياسية لكان من الصعب معرفة سبب وجود تلك الأحاديث المتباينة المخصصة لذكر الحالة التي انفرد فيها النبي عن غيره وهي أنه مات دون أن يترك وراءه وصية[144]، وأكثر من ذلك أنه لم يعين خليفة بعده[145]، ولم يأت في هذه الأحاديث تسمية علي أو غيره وريثاً للنبي.

والحقيقة هي أن النبي لم يترك وصية لا عن مستقبل الأمة الإسلامية ولا عن تركته الخاصة، وهذا يدل على فساد مزاعم الخصوم.

ونجد مع ذلك في إحدى روايات الحديث هذه النية أو القصد واضحاً بشكل أخرق. وقد قيل في حضرة عائشة إن النبي أوصى لعلي، فقالت: متى كان ذلك؟ لقد كان رأسه على صدري، فطلب قدحاً من الماء، فاشتد عليه الوجع، مات قبل أن يقول شيئاً.

والمجموعة الكبيرة من الأحاديث التي يقال فيها إن علياً نفسه قد أنكر الفكرة التي تقول إن النبي قد ذكر كل أمر ذي بال (عدا القرآن) لرجل ما وخصه بذلك ولم يطلع على ذلك أحداً من الناس، يجب أن ينظر إليها من الزاوية نفسها.

وهذا المذهب الذي تكرر مراراً في عديد من الروايات وفي عديد من

---

(142) الدميري: حياة الحيوان 400/2، وقد أخرجه الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب عليّ)، وذكر أنّه (غريب) [راجع أيضاً الجاحظ: الرسالة العثمانية ص 149 -150].

(143) أخرج البغوي في مصابيح السنة طائفة من تلك الأحاديث. المصابيح 192/2، راجع الطبري 1810/1.

(144) مسلم (كتاب الجهاد، باب قوله ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة).

(145) مسلم (كتاب الجهاد، باب الاستخلاف وتركه).

المناسبات[146] المختلفة هو ضرب من الحِجاج ضد مذهب أتباع علي الذي ادّعى أن علياً هو ذلك الرجل الذي اطلعه الرسول على ما حجبه عن غيره من الناس باعتباره وصيَّ النبيّ والمنفّذ لرغباته.

وقوِيَ العزم على تفنيد هذا الرأي برفض عليٍّ نفسه له، ولذلك فإن هذا الجزء من الحديث ـ شأنه شأن الأمثلة التي سبقت ـ هو موضع نزاع سياسي يتعلق بأهلية الحكم منذ القرون الأولى للإسلام، وهو مرآة لمطامح الأحزاب المختلفة، وكل منها يدعي أن النبي حجته ودليله.

(8)

وبصرف النظر عن الأحاديث المتحيّزة التي قصد بها أن تكون سنداً لتعاليم حزب ديني أو سياسي لا يفوتنا أن نذكر أن الحديث قد استغل بطريقة أخرى لمصلحة الأغراض الحزبية وذلك من خلال دس الكلمات المتحيزة داخل الأحاديث التي لا تتفق في صورتها الأصلية مع مآرب حزبهم السياسية. فكان الهدف إضافة بضع كلمات حاسمة لخلق حديث معتدل ومختلف بشكل كلي يخدم أهداف الحزب. فيمر الجزء الجديد المختلق تحت راية الجزء المقبول من الحديث دون أي مشكلة.

وقد استعمل العلويون هذا النوع من الإدراج بشكل متكرر أكثر من خصومهم، وهذا على الأقل مبعث تهمة متكررة تصدر غالباً ضد الروافض الذين حرفوا النصوص المقدسة.

وثمة مثالان يوضحان طبيعة هذا الدس (الإدراج)، أحدهما يمثل الدس عند العلويين والآخر عند أهل السنة:

---

(146) البخاري (كتاب المعلم، باب كتابة العلم)، (كتاب الجهاد، باب فكاك الأسير) (كتاب الديّات باب العاقلة)، وأخرجه أيضاً مسلم (كتاب الحج، باب فضل المدينة).

(147) ويطلق الشيعة هذا اللقب أيضاً على أتباع عليّ المخلصين، انظر الأغاني 30/8.
(يعني قول السد الحميري في محمد بن الحنفية:
ألا قل للوصيّ فدتك نفسي أطلت بذلك الجبل المقاما)

من المعلوم تاريخياً أن الأمويين يعتبرون أنفسهم ورثة الخليفة عثمان. وأن ما وقع من تنكيل بخصومهم والحقد على علي والعلويين تم باسم الأخذ بدم عثمان القتيل[148]، فكان عثمان رمزاً وشعاراً لطموحات الأمويين[149] في مواجهة علي الذي ساعدهم بدوره في مسعاهم.

فكلمة عثماني (وتجمع على عثمانية) هي الاسم الحزبي للاتباع المتعصبين للأسرة الأموية الحاكمة[150]. وقد تعرض هذا الاسم لكثير من التحويرات، ثم انتهى بالمعنى السلالي[151]، وليكون نعتاً يطلق على الجماعة التي لم تخرج إلى القتال مع علي من أجل الخلافة والذين أنكروا مقتل عثمان. وهذا حسان بن ثابت الأنصاري كان ينعت بأنه «عثماني»[151].

وبموت علي صار لهذا الاسم (عثمان) أو (علي) أهمية حقيقية، فأطلق الاسم على الجماعة التي رفضت ادعاءات علي كما أطلقت على أولئك الذين لم يكونوا مستعدين لقبول سقوط علي وأسرته وظهور نجم معاوية، وهو أمر قد تم

---

(148) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال ص 144، 163، 170 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(149) كريمر: Herrschenden Ideen ص 355.

(150) ومما يشقّ تفسيره أن صُحَار بن العباس (وعند ابن دريد في (الاشتقاق) ص 333 طبعة هارون صُحَار بن عياش) وصف بأنه خارجيّ وعثماني في الوقت نفسه. الفهرست 102 تحقيق رضا تجدد. وروى في موضع آخر أنه كان تابعاً للأمويين مخالفاً لقومه وكانوا من شيعة علي. انظر ابن دريد: المصدر السابق. وابن قتيبة: المعارف ص 339، دار المعارف، الطبعة الرابعة، تحقيق ثروت عكاشة [قارن: لامانس Études ص 121 = MFOB 13/2].
(ليس الأمر مما يصعب فهمه. فكون صحار عثمانياً فهو أموي، وهو بذلك خارجيّ بمعنى أنه خرج عَلَى عليّ وإن كان أهله من شيعته، وليس بمعنى أنه خرج على عليّ لينتمي إلى فرقة الخوارج المعروفة).

(151) كانت اللفظة تطلق في الأصل من ناحية سلالية محضة على من ينحدر من نسل عثمان انظر الأغاني 92/7، 165/14-169. راجع العيون والحدائق ص 237.
[ثمة أمثلة كثيرة على ذلك عند لامانس Études ص 119 = MFOB 11/2، Études ص 112 = MFOB، 14/2. كما توجد بعض المعلومات عن حزب العثمانية].

(152) المسعودي: مروج الذهب 554/1 (باب ذكر خلافة عثمان ـ ما قيل فيه من الرثاء).

بالفعل Fait Accompli والذين أسلموا أمرهم للواقع هم أهل السنة[153]. وقد جعل معاوية مرتبة عثمان فوق مرتبة علي وحسب أنه قد أتى بمطالب أو ادعاءات أعظم شأناً من مطالب آل البيت من ناحية شرعية.

والصفة الرئيسة للعثماني[154] في ذلك الجيل هي شتم علي وصرف الناس عن الحسين[155]، وهذا يعني أن العثمانية تفضل بني أمية على بني هاشم وتقدم الشام على المدينة[156].

وجميع ولاة خلفاء بني أمية الأوائل، الذين لم يكتفوا بالبيعة للخليفة الحاكم وحده وطلبوا الاعتراف المباشر بالمطالب العثمانية وحكموا بالموت على كل من بايع على سنّة عمر مع ما في هذا من اعتراف ضمني بخلافة غير العلويين، هم من العثمانية[157].

كما أصروا على الاعتراف بعثمان الشهيد اعترافاً غير مشروط وحاولوا رفعه إلى مكانة دينية سامية، «فمثل عثمان عند الله مثل عيسى بن مريم»[158].

وهذه البيعة السياسية كانت تسمى أيضاً دين عثمان أو رأي العثمانية[159] كما

---

(153) وينطبق ذلك خصوصاً على كلّ أولئك الذين لم يهتموا كثيراً بادعاءات الأسر الحاكمة باستثناء مَن اعترف بكل الوقائع الموجودة في الماضي والمستقبل على أساس الإجماع. ويصف الأصمعي بعض الأمصار الإسلامية بقوله: البصرة عثمانية، والكوفة علوية والشام أمويّة، والحجاز سنية. العقد لابن عبد ربه 356/3.

(154) الأصفهاني: الأغاني 27/15، اليعقوبي: التاريخ 218/2. قارن بـ: البخاري (كتاب الجهاد، باب إذا اضطر الرجل إلى النظر في شعور أهل الذمة) وفيه: «عن أبي عبد الرحمن وكان عثمانياً فقال لابن عطية وكان علوياً».

(جاء في الأغاني في الموضع المذكور من أخبار كعب بن مالك: وكان كعب بن مالك عثمانياً وهو أحد من قعد عن علي بن أبي طالب فلم يشهد حروبه).

(155) البلاذري: فتوح البلدان ص 308.

(156) الأغاني 30/15.

(157) الطبري: التاريخ 419/2-420.

(158) ابن عبد ربه: العقد الفريد 23/3.

(159) الأغاني 122/11، 28/13، الطبري 340/2. وربما هم يشبهون «النواصب»، انظر في ذلك مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ZOMG، مجلد 36 ص 281، انظر قول أبي العلاء المعري «نصّاب» في: Rosen- Girgas, Cherstom arab ص 552 سطر 4.

تسمى البيعة عند الحزب المضاد بدين علي[160] «أي أنه من كان مبايعاً لعثمان وأراد أن يعلن ذلك قال: أنا على دين عثمان، وكذلك من كان مبايعاً لعلي يقول: أنا على دين علي».

وقد تجاوز الأمر ذلك فأطلق اسم (العثماني) على كل تابع موال لبني أمية بشكل أعمى[161].

وبالمثل استمرت الخلافات النظرية التي لم تكن لها صلة بالواقع في الإسلام حتى الوقت الحاضر لتكوين شعارات الأحزاب، والاعتراف بالعثمانية التي ظلت سائدة في العصر العباسي، حيث لا يزال المدافعون النظريون عن المزاعم الأموية يسمون «العثمانية» آنذاك[162].

ويروي أبو الفرج الأصفهاني أن هنالك مسجداً بالكوفة كان في أيامه مجلساً للعثمانية[163].

ويعد الجاحظ أحد أتباع تلك الفرقة[164]، وقد ألف في ذكرها كتاباً[165] بالرغم من أن الجاحظ نفسه استنكف أن يعد واحداً منها[166].

وبقي التعبير بالمروانية[167] أكثر استعمالاً للتعريف بالحزب الأموي في العصر

---

(160) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 342/2 -350.
(وفي ذلك يقول نافع بن هلال: أنا عَلَى دينِ عليّ).

(161) البلاذري: أنساب الأشراف ص 26.

(162) ابن قتيبة: المعارف 252 طبعة وستنفلد، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 406/1.

(163) الأغاني 85/10: «وأهل تلك المحلّة إلى اليوم كذلك».

(164) المسعودي: مروج الذهب 188/2، 471/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله).

(165) وكتاب الجاحظ هو (العثمانية ومسائل العثمانية)، وهنالك ردّ عليه ذكر في فهرست مؤلفات الشيعة للطوسي ص 331 رقم 720. [طبع الأستاذ عبد السلام هارون كتاب العثمانية للجاحظ بالقاهرة سنة 1955، وقد أورد ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة 253/3 مقتطفات من رد الاسكافي على كتاب العثمانية].

(166) انظر مخطوطة Kaiser. Hof bibliotihek in Vienna. N.F. no. 151, Fol. 3a [كتاب الحيوان 11/1].

(167) وتطلق هذه التسمية في العصر الأموي أيضاً على المعارضين للزبيرية، انظر الأغاني 102/3 وهنالك=

العباسي[168].

ولنقل لإتمام الفائدة أن المتعصبين الأمويين كانوا ينعتون خصومهم العلويين غالباً بـ (الترابية)[169] نسبة لأبي تراب وهي كنية لعلي[170]، وهم يريدون بهذا الحط من قدرهم[171]، ولم يتقبل العلويون ذلك منهم[172]، بالرغم من أن علياً نفسه كان يحب هذه الكنية التي كناه بها النبي[173].

وجمعت الأوساط الموالية لعثمان ومنها أولئك السنيون الذين لم يرضوا بمعاداة حكم عثمان باعتباره شرعياً أحاديث يصف فيها النبي عثمان بأنه شهيد، وتجعله في مرتبة مساوية للخلفاء الآخرين، وأن تولية الخلافة أمر قضاه الله، وأن أعداءه ملعونون. وقد أبى النبي أن يصلي ذات مرة صلاة الجنازة على أحد المسلمين (صلاة الجنازة، الجزء الأول ص 229)، ولما سئل عن ذلك قال: «إنه

= قصة ذات مغزى تتعلق بهذه التسمية (المروانية) في كتاب الأغاني 120/4.

(168) فلايشر، فهرست المخطوطات ص 525. ملاحظة **. قارن، المقريزي: الخطط 236/1. وقد ألّف الجاحظ رسالة في إمامة المروانية، المسعودي: مروج الذهب 188/2. [لا تزال هنالك فرقة مؤيّدة للأمويين حتى يومنا هذا في وسط آسيا تعرف بالمروانية. انظر بارتولد في مجلة الأكاديمية الامبراطورية للعلوم في سانت بطرسبورج، 1915، ص 643 -648 وقد ترجمت في مجلة (الدراسات الإسلامية) REI، 395/7 سنة 1933].

(169) الطبري: تاريخ الرسل 136/2، «الترابي يلعن عثمان»، المصدر السابق 147/2 وفي الرواية التي ساقها الدميري في حياة الحيوان 548/1 (مادة صَدَى) والتي أهان فيها الحجّاج الطاغية أنس بن مالك إهانة بالغة، ولم يؤيد فيها عبد الملك بن مروان: «جوّال في الفتن مع أبي تراب مرة ومع ابن الزبير أخرى، الخ». وبالمثل يسمى الشيعي في بلاد الهند (الحيدري) نسبة إلى (حيدرة) وهو لقب آخر لعليّ.

(170) ابن هشام: السيرة النبوية 249/2 -250 بتحقيق السقا والأبياري وشلبي ط/ 3، 1971، المسعودي: مروج الذهب 111/2، 125/2، ابن عبد ربه: العقد الفريد 41/3، وحول الأصل المحتمل لهذه التسمية انظر دي خويه في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG، مجلد 38 ص 388.

(171) العيون والحدائق ص 89 -92 طبعة دي خويّه. المسعودي: مروج الذهب 4/2.

(172) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 129/2 طبعة دي خويه.

(173) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 344/1 الطبعة المنيرية. (ترجمة علي بن أبي طالب) وقد نقابل من حين إلى آخر اسم (الترابية) باعتباره اسماً محبباً عند العلويين، انظر المسعودي: مروج الذهب 73/2 (ذكر أيام عبد الملك).

كان سغض عثمان فأبغضه الله»[174].

ووجدت الدوائر المعادية لعثمان التي عملت على تكديس أكبر قدر ممكن من المطاعن للنيل من ذكرى الخليفة الثالث ظرفاً تاريخياً مواتياً لهذا العمل. ويقال إن هذا الخليفة قد فر من ساحة المعركة في غزوة أحد، وقد استغلت هذه الحادثة للتقليل من شأنه في أعين العرب الحقيقيين، وكانت صفة (الفرار) من صفات الذم عند العرب.

وقد أحسن العلويون استغلال هذه الرواية حتى إن شاعرهم السيد الحميري لم ينسها عند ذكره لسبب وفاته للدعوة العلوية حيث قال:

فما لي ذنب سوا أنني ذكرت الذي فر عن خيبر
ذكرت امرءاً فر عن مرحب فرار الحمار من القسور[175]

وهذه السخرية لا يمكن أن توجه إلا لعثمان فقط. والظاهر أن فرار عثمان لم يكن مجرد اتهام من أعدائه، فقد سخر الشاعر مالك بن الريب من ابن عثمان الذي بعثه مروان خليفة على خراسان، وعيره بفرار أبيه[176].

وكان من المستحيل أن يقع مثل هذا منذ فترة مبكرة جداً لو لم تكن التهمة صحيحة.

وأكبر برهان على صحتها هو أن أتباع عثمان شعروا بضرورة نفي هذا الصنع المخزي بطريقتهم الخاصة، وذلك بتهوينه والتخفيف من وقعه.

وهذه المحاولة واضحة في الحديث التالي[177] وهو يتعلق بأسباب نزول الآية

(174) الترمذي: الجامع الصحيح (كتاب المناقب، مناقب عثمان)، وهنالك طائفة أخرى من أحاديث فضائل أو مناقب عثمان [انظر، فنسنك: مفتاح كنوز السنة (عثمان بن عفان)].
(175) الأصفهاني: الأغاني 13/7.
(176) الطبري: تاريخ الرسل 179/2.
(177) ذكر اليعقوبي في تاريخه 169/2 دار بيروت للنشر 1980 نفس الاتهامات الموجّهة إلى عثمان، كما أورد نفس الاعتذارات عنها التي ذكرت في الحديث التالي.

رقم 149 من سورة آل عمران «جاء رجل[178] حج البيت، فرأى قوماً جلوساً، فقال: من هؤلاء القعود؟ قالوا: هؤلاء قريش. قال: من الشيخ؟ قالوا: ابن عمر، فأتاه فقال: إني سائلك عن شيء أتحدثني قال: أنشدك بحرمة هذا البيت أتعلم أن عثمان بن عفان فر يوم أحد؟ قال: نعم قال: فتعلمه تغيب عن بدر فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فتعلم أنه تخلف عن بيعة الرضوان فلم يشهدها؟ قال: نعم. قال: فكبر. قال ابن عمر: تعال لأخبرك ولأبين لك عما سألتني عنه. أما فراره يوم أحد، فأشهد أن اللّهَ عفا عنه. وأما تغيبه عن بدر فإنه كان تحته بنت رسول الله وكانت مريضة، فقال له النبي: إن لك أجرَ رجل ممن شهد بدراً وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فإنه لو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان بن عفان لبعثه مكانه، فبعث عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلى مكة. فقال النبي بيده اليمنى: هذه يد عثمان فضرب بها على يده. فقال: هذه لعثمان اذهب بهذا الآن معك»[179].

وإذا لم يجد أصحاب عثمان ما يكفر جبنه إلا رحمة الله وعفوه، فلا تعجب لأعدائه إذا استغلوا هذه الواقعة وأطلقوا عليه اسم (نعثل)[180] وهو ذو اللحية الطويلة، والضعيف، والشيخ، وهي ألقاب تشير إلى حمقه وخرفه[181]، ولذلك سمي أصحابه بـ (النعثليين)[182].

---

(178) وفي الترمذي (مناقب عثمان، باب رقم 79) أنه رجل (من أهل مصر).

(179) البخاري (كتاب المغازي، باب قوله تعالى: إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان).

(180) انظر: لاندبرج، Proyerbes et dictons و 256/1، وقول (بقيّ بن قائد): «طول اللحية للحمق كالزّبل للبستان»، انظر العيون والحدائق ص350، الليالي العربية أو ألف ليلة وليلة (872) طبعة بولاق 1279 هـ، 154/4. وفيها أمثال وهجاء في حماقة من طالت لحيته. قارن بالجزء الأول من كتابنا هذا ص 128. وهنالك أقوال في ذم أقوام طالت لحاهم في كتاب: (هزّ القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف) لأبي يوسف الشربيني ص 125، الاسكندرية 1289 هـ. وفي العقد الفريد 140/2 أن من علامات الحمق شيب اللحية المبكّر.

(181) [انظر: جولدتسيهر: الألقاب القبيحة للخلفاء الأوائل لدى الشيعة، مجلة WZKM (مجلة ڤيينا للدراسات الشرقية) المجلد 15 سنة 1901 ص321، ولامانس: دراسات ص 119 = MFOB، 2/2] الأغاني 23/7، 42/13، ولطائف المعارف ص 25، والمعارف لابن قتيبة ص 132 طبعة ڤستنفلد.

(182) أراد الشاعر العلوي السيد الحميري أن يوقع بالقاضي سوار عند الخليفة المنصور على أنه عدو=

ولم يمانعوا أيضاً في تغيير نص الحديث بالدس فيه ليزيد تهكمهم، وقد جعل النبي علياً حاملاً للواء المسلمين، وقد صرح بذلك في قوله:

«لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله»[183] وهذا الحديث مقبول عموماً عند البخاري.

وقد زيد في بعض رواياته عبارة: ليس بفرّار[184].

ودفاع ابن إسحاق عن هذه الزيادة ليس أمراً عارضاً لأنه متهم عند أهل السنة بالتشيع[185].

وهذه الزيادة لا يراد بها إلا عثمان وذلك لإظهار الفرق بين عثمان الجبان وعلي الظافر.

إذن هنالك أسباب مقبولة في عدم إضافة هذه الزيادة إلى روايات أهل السنة لهذا الحديث، وهي الأسباب نفسها التي من أجلها اختلف المؤرخون الأوائل لصدر الإسلام في رواية الواقعة عينها[186].

وها هو ذا مثال آخر على ميول الاتجاه المناوىء للعلويين من خلال الدس والإدراج في النص: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين

= سابق للعباسيين ويصفه تارة بأنه من حزب عثمان وأخرى بأنه من شيعة علّي فقال: «نعثليّ جَمَليّ لكم غير مواتٍ». (الأغاني 17/7) بمعنى أنه «طويل اللحية ومن أصحاب وقعة الجمل (إذ يسمي العلويون أنفسهم بأنهم جمليون إشارة إلى معركة الجمل. الطبري 342/2 350) فلا يطيعكم» وقد أخطأ دي مينار في ترجمته لهذا الكلام في مقالته المنشورة (بالمجلة الآسيوية (JA) سنة 1874، 209/2) حيث ترجمها بـ:

«Une hyène, un chacal, qui ne vous rapportera rien de bien».

ولمعرفة المقصود بكلمة (مُوَاتٍ) انظر معلقة زهير البيت رقم 34. والموشح للمرزباني ص 149 والنجوم الزاهرة 268/2.

(يريد قول السيِّد:

إن سوار بن عبد الله مِن شرِّ القضاةِ   نعثليّ جمليّ لكم غير مُـوَاتِ)

(183) البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة خيبر)، النووي: تهذيب الأسماء 346/1 المنيرية.

(184) القسطلاني 366/6. (والزيادة لابن إسحاق نفسه).

(185) مقدمة فستنفلد لطبعة ابن هشام 8/2 -20.

(186) وليام موير: حياة محمد الجزء الأول، المقدمة ص 52 (cli)، هامش.

يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن» وهذا ترجمة حرفية للقول المأثور: «من زنى وسرق وشرب فليس بمؤمن».

وقد أضيف لهذا الحديث في إحدى رواياته هذه الزيادة: «ولا يغل أحدكم حين يغلو وهو مؤمن، وإياكم، إياكم»[187]. ويراد بالغلو هنا المبالغة في محبة وتقديس علي وآله ـ حيث ذهب بعض المغالين إلى درجة التأليه في محبته.

والواضح أن هذه الزيادة وضعت من أجل أهداف جدلية متحيزة، وليثبتوا للشيعة أن المغالاة في تعظيم علي وآله كفر. وكانوا يرون أن استمرارية الخبر الثابت مرهونة بعدم وضوحه. وهذا يعطيه فرصة أكبر للانتشار والتقدير.

(9)

إن مجموعة الأحاديث التي يصور فيها الأتقياء ظروف الدولة ـ إن جاز التعبير ـ لصيقة جداً بظروف الزمن السياسية والاجتماعية، وناتجة عنها (حيث يبثون على لسان النبي آراءهم فيما ينكرونه من أعمال ليستثمروا تلك الظروف بظهور أحداث قدر الله لها أن تقع).

وكان القصد من قبول شخصية الحكام غير المؤمنين باعتباره أمراً قضاه الله تيسير خضوع الاتقياء لسلطانهم. ومما يجدر بالاهتمام أن نلاحظ أن أولئك الذين أنكروا القدر المطلق كانوا أقل استعداداً لقبول عذر هؤلاء الحكام من زملائهم الأكثر جبرية[188] وتكمل هذه المجموعة سلسلة الأقوال التي درسناها في السياق في القسمين الأولين من هذا الفصل.

وتظهر علامة الوعي بفساد الحياة الإسلامية في صورة حديث عند الدوائر

(187) مسلم (كتاب الإيمان، باب نقصان الإيمان بالمعاصي).
(انظر تعليقنا رقم 1 فقرة 8) قارن بقول الكميت في خزانة الأدب 208/2: أكفرتني.
(يريد قول الكميت:
فطائفة قد أكفرتني بحبّهم   وطائفة قالوا مسيء ومذنب
من قصيدته المشهورة: طربت وما شوقاً).
(188) ابن قتيبة: المعارف ص 441 طبعة ثروت عكاشة.
(ترجمة الحسن البصري).

نفسها التي تدعـو في صمت إلى التخلي عن واجب الولاء لحكـومة مكـروهة (دون اتباعها بـلا قيد أو شـرط) مدعين أن النبي نفسـه قد تنبـأ بوقـوع هذه التـطورات في الإسلام:

«أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك أعفر (مثل التراب)، ثم ملك وجبروت[189] يستحل فيها الخمر والحرير»[190]، «خيـر أمتي قرني، ثم الـذين يلونهم»[191]، ثم يـأتي بعـدهم قـوم يشهـدون ولا يستشهـدون[192]، وينـذرون ولا يوفون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويظهر فيهم السِمَن»[193]. «كيف أنتم إذا كان زمـان يكون الأمير فيه كالأسد، والحاكم فيه كالـذئب الأمعط، والتاجـر كالكلب الهـرار، والمؤمن بينهم كالشاة الولهى بين الغنمين ليس لها مأوى. فكيف حال شاة بين أسد وذئب وكلب»[194].

إن تصوير الأحـوال الزمنيـة في شكل حـديث لا يندرج كليـاً تحت فصل من فصول الأحاديث السياسية، ومن الأفضـل أن نسميها أحـاديث نبويـة حتى نعثر لهـا على تسمية خاصة بها، وقد ازدهر هذا النوع من الأحـاديث بوفـرة داخل الأحـاديث النبوية.

ولم تتنبـأ الأحاديث النبـوية بـأحوال الـدولة فقط، بـل تنبأت أيضـاً بـالأمـور الصغيرة التي ليست بذات أهمية تذكر، ومن ذلك ما رُوي عن النبي أنه قد أخبر بأن أحد أزواجه ستنبحها ذات يوم كـلاب الحوأب ليكـون ذلك نـذير شؤم على عـائشة لخروجها ضد علي. ويقال إن عائشة تذكرت عندما بلغت الحوأب وهي في طريقها

---

(189) ملك وجبروت. ويرتبط حق الملك بظرف مؤلفي هذا الحديث.

(190) الدارمي: السنن (كتاب الأشربة، باب ما قيل في المسكر).

(191) تتكرر هذه العبارة في بعض الروايات.

(192) يمنـع سماع شهـادة المرء في الشـريعة الإسـلامية إذا لم تـطلب منه من قبـل القـاضي وهـذا معنى يشهدون ولا يستشهدون. انظر: الحصّاف: أدب القاضي (مخطوط) ورقة رقم 20 ب، 29 أ.

(193) أبو داود (كتاب السنة، باب فضل أصحاب النبي)، الترمذي (كتاب الفتن، باب مـا جاء في القـرن الثالث).

(194) الدميري: حياة الحيوان 230/2 (مادة كلب). عن ميزان الاعتدال للذهبي.
(انظر ميزان الاعتدال 98/1 ترجمة أحمد بن زرارة وسنده مظلم).

إلى البصـرة، قـول النبي : «من منكن التي ستنبحها كـلاب الحـوأب». ولـم تهمـل مصادر الشيعة ذكر هذه الحادثة في معركة الجمل[195].

ولم يقيـد المحدثـون أنفسهم عندمـا جعلوا النبي يتحدث عن التـطور العـام للامبراطورية الإسـلامية، حيث يتنبـأ محمد بـاتساع حكم المسلمين في المستقبـل وبحملتهم على بلاد الروم، فيقول:

«ليستخلفنكم الله فيها حتى تظل العصابة منهم، البيض قمصهم، المحلوقـة أقفاؤهم، قياماً على الرجـل الأسود مـا أمرهم بـه فعلوه. وإن بها اليـوم رجالاً لأنتم اليوم أحقر في أعينهم من القردان في أعجاز الإبل»[196].

وعنـد حفر الخنـدق[197] بشر النبي بفتـح اليمن والمغرب وكـل المشـرق في ثلاث ضربات من المعول، ويقول أبو هـريرة وقـد أدرك جزءاً عـظيماً من فتـوحات الصحابة: «افتتحوا ما بدا لكم، فوالذي نفس أبي هريرة بيده، ما افتتحتم من مدينة ولا تفتتحونها إلى يوم القيامة إلا وقد أعطى الله محمداً مفاتيحها قبل ذلك»[198].

فهـذه الأقوال النبـوية ليست مـوجودة فقط في الأحـاديث المـردودة، ولكنهـا مـوجودة أيضـاً في جوامـع الحـديث المعتبـرة حيث يـوجـد عـدد كبيـر من النبؤات المتعلقة بمستقبل الأمبراطورية الإسلاميـة[199]. فالحـرب ضد امبـراطوريـة الروم،

---

(195) اليعقوبي: التاريخ 181/2، ابن طباطبا: الفخري 86، ياقوت: معجم البلدان 314/2 (حوأب).

(196) ياقوت: معجم البلدان 314/3 (مادة الشأم).

(197) هنالك رواية أخرى عند الواقدي (طبعة ڤهاوزن) ص 194.

(198) ابن هشام: السيرة النبوية 230/3.

(199) قد رأينا في الجزء الأول من كتابنا هذا ص 270 أن الترك قد ذكروا في الأحاديث.
انظر أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب في ذكر البصرة) حيث عرف الترك ببني قنـطوراء وفضلاً عن ذلك فإن التحذير من الترك والحبشة قد جمع في خبـر واحد كمـا في المصدر السـابق. وقد جـاء في سنن النسائي (كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة):
«دعوا الحبشة ما وادعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم» انظر ياقوت: معجم البلدان 25/2 وقد ورد ذكـر الترك وكابل في قصيدة تنسب لأبي طالب في سيرة ابن هشام ص 294/1 طبعة الأبياري والسقّا.
[تـرك وكـابـل اسمـان لجبلين كمـا في شـرح السيـرة لأبي ذر وليسـا البلدين المعـروفين كمـا تـوهم جولدتسيهر].

والحركات التي أدت إلى انتقال حكم الدولة إلى الأسرة العباسية جميعها مذكورة بوضوح وجلاء.

وإذ نجد سنن أبي داود تسترسل كثيراً في أبواب الفتن والملاحم والمهدي[200] نرى سنن الترمذي أكثر اعتدالاً[201].

ثم إن أحوال الدولة، والثورات، والحركات داخل الامبراطورية حتى القرن الثالث الهجري مذكورة في شكل رؤى نبوية، وما فيها من غموض في التأويل شغل الشراح المسلمين إلى حد بعيد.

وقد تكون النبوءات أحياناً واضحة وجلية في هذه الأحاديث فلا يصعب على المرء أن يعرف معناها، ويكفي قليل من الفطنة لمعرفة أن قيام الدولة العباسية هي المقصودة بقول النبي: «يخرج من خراسان رايات سود فلا يردها شيء حتى تنصب بإيلياء»[202] والأكثر ملائمة لنقل هذه النبوات هو الصحابي حذيفة بن اليمان النصير المتحمس للدعوة العلوية[203] والذي قيل عنه في الصحاح إنَّ النبي قد أودعه أسرار المستقبل[204]، وكان حذيفة يلمح لها بحذر شديد أو يصمت عنها كلية ولا يصرح بها. يقول حذيفة: «ما ترك رسول الله من قائد فتنة إلى أن تنقضي الدنيا يبلغ من معه ثلاثمائة فصاعداً إلا قد سماه باسمه واسم أبيه واسم قبيلته» وقد نفذت هذه النبوءات بواسطة النزعات التي تقول بخروج المهدي في آخر الدنيا[205]، ثم إن علياً نفسه اختير أيضاً ليحمل هذه النبوءات[206]، حيث حدث عن النبي أن «رجلاً يخرج

(200) أبو داود: السنن (كتاب الفتن).

(201) الترمذي (أبواب الفتن)

(انظر تعليقنا على هذا الموضع).

(202) الترمذي (أبواب الفتن، باب رقم 79).

(203) المسعودي: مروج الذهب 584/1.

(فصل جوامع ما كان بين أهل العراق والشام بصفين).

(204) النووي: تهذيب الأسماء 154/1. قارن بما جاء في سنن الترمذي (أبواب الفتن رقم 61) والقاضي عياض: الشفاء 282/1.

(205) أبو داود: السنن (كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها).

(206) قارن بـ: اليعقوبي: التاريخ 193/2 دار بيروت للطباعة والنشر 1980.

من وراء النهـر يقال لـه الحارث بن حـراث على مقدمتـه رجل يقـال له منصـور هو المهـدي المنتظر»[207]، ومن هـذا النحو «أن رجـلاً من الموالي ويـدعى جـاهجـاه يملك في آخر الدنيا»[208].

ويحتوي قسم خاص من الأحاديث النبوية على عدد كبير من الأحاديث التي ازدهرت بحرية وعفوية بسبب تعصب السكان للمناطق والبلدان والمدن المختلفة. وهي تعبير عن تعصب الدوائر الخاصة لبلدانها في إسلام انتشر عبر قارتين.

وكانت الظروف مهيـأة تحت حكم الأمويين بشكـل خاص ـ كمـا رأينا سـابقاً لتقديم الشام وتفضيله والتنويه به في الأحاديث.

وحديث: «الشام صفوة الله من بلاده، وإليه يجتبى صفوته من عباده. يا أهل اليُمْنِ عليكم بالشام، فـإن صفوة الله من الأرض الشـام»[209] هو واحـد من أحاديث الشام المحلية العديدة التي اخترعها أهل الشام لتعزيز شهرة وطنهم الجديـد، وكان القصد منها أن تكون نفوذاً مضاداً للاعتداد بالمدن العربية المقدسـة، ولبيان الحيـاة الإسلامية في تلك الاصقاع الأخرى البعيدة عن الحجاز التي اختـارها الله وفضلهـا وأنهـا قـائمـة على أرض مقـدسـة، وأن المسلمين في ظـل الشـام ليسـوا أسـوأ من إخوانهم في ظل عرفة أو أبي قبيس.

وهنالك بضعة مراكز إسلامية لم تزدهـر فيها الأحـاديث المحلية[210]، ويكفي المـرء أن يلقي نظرة على كتب الأدب الجغـرافي التي عرف مؤلفـوها بـاهتمامـاتهم الفقهية (مثل: ابن الفقيه، والمقدسي، وياقوت) لكي يجد أمثلة لا حصر لها.

وهذا النوع من الحديث المحلي ازدهر بشكـل خاص في المـدن التي كانت أيضاً مراكز للنشاط الفقهي، ولا يـدعو إلى الـدهشة أن أتقيـاء البصرة في حسـدهم للمدارس المتنافسة عظموا مدينتهم بأقوال متطرفة نسبوها إلى النبي.

---

(207) أبو داود (كتاب المهدي، حديث رقم 4290) ابن خلدون: المقدمة ص 262.

(208) الترمذي (أبواب الفتن، باب ما جاء في الخلافة).

(209) ياقوت: معجم البلدان 313/3 (الشام).

(210) هنالك أمثلة على ذلك في النجوم الزاهرة لأبي المحاسن ص 27 (ذكر ما ورد في فضل مصر).

وقد جاء في حديث نبوي ذكره علي في خطبته في أهل البصـرة عند رجـوعه إليها بعد وقعة الجمل: «تفتح أرض يقال لها البصرة، أقـوم أرض الله قبلة، قارؤهـا أقرأ الناس، وعابدها أعبد الناس، وعالمهـا أعلم الناس، ومتصـدقها أعـظم الناس صدقة، منها إلى قرية يقال لها الأبلة»[211].

وينبذ الأحاديث الفـاسدة تـاريخياً التي يشيـر فيها النبي إلى المـدينة التي لم تؤسس إلا في عهـد عمر، لم يستـطع ابن الجوزي النـاقـد المحـدث أن يمنـع من التصديق بها[212].

وبالمثل رسخ ذكر منارة الجامع الأموي بدمشق الإيمان بعطايا محمد النبويـة دون إثارة الريبة في جرأة المحدثين[213].

وأينمـا وجد الفقهـاء المسلمون مـراكزهم التعليميـة انتجوا في الـوقت نفسـه صحفاً حديثية بسبب تفوقهم ووظيفتهم الدينية.

وهـذه المحاولـة تجري في خط متـواز مـع تلك المحـاولات التي تشيـر إلى الصـلات بين السكان الأصليين المـوغلين في الجاهليـة وأجداد مؤسسي الإسـلام الأوائل..

وقد رأينا بالفعل كيف قاموا بهذه المحاولات داخل الإسلام في إفريقيا[214].

وسـوف نقتبس هنا بعض الأمثلة من حيث بـدأت الدوائـر نفسهـا في العمـل على وضع الشواهد الحديثية للمكانة الدينية لمناطق معينة.

يحدثنا أحد معظمي مدينة فاس في سنة 726 هـ أنه وجد في كتاب لدراس بن إسماعيل (ت 362 بفاس) الرواية التالية:

---

(211) ياقوت: معجم البلدان 436/1. قارن بآخر مقامة عند الحريري ص 427.

(في مقامات الحريري الطبعة الثالثة 1950 بمطبعة البابي الحلبي (المقامة البصرية): وأقومُها قبلة).

(212) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 184.

(213) المصدر السابق ص 186.

(214) انـظر الجزء الأول من هـذا الكتاب ص 134، وأمثلة أخـرى في مجلة Zeitsch. Für Vol- ZVS) kerpsych. und sprach.) مجلد 18 ص 81.

«حدثني مُضَر بالاسكندرية عن محمد بن إبراهيم المواز عن عبد الرحمن بن قاسم عن مالك بن أنس عن ابن شهاب الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال:

ستكون يوماً بالمغرب مدينة يقال لها فاس هي أصح بلاد الله قبلة (كما يزعم أهل البصرة في بلاد المشرق)، أهلها أكثر المغاربة صلاة، يعملون بالسنة ويتبعون عقيدة السلف وهم على الصراط المستقيم لا يزلون، لا يؤذهم عدو، والله يمنع عنهم ما يكرهون»[215] وتعتز مدينة (سبته) بحديث مماثل وفيه أن أبا عبد الله بن محمد بن علي حدثهم عام 400 عن وهب بن مسرة عن ابن وضاح عن سحنون عن ابن القاسم عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي قال: «إن بأقصى المغرب مدينة تسمى سبته، أسسها رجل صالح اسمه سبت من ولد سام بن نوح، واشتق لها اسماً من اسمه، ودعا لها بالبركة والنصر فما رامها أحد بسوء إلا رد الله بأسه عليه»، ويضيف أحد الفقهاء السذج إلى سلسلة الإسناد تلك قوله: «هذا الحديث تشهد بصحته التجربة»[216].

وليس ثمة بلاد تستصغر نفسها أو تقلل من أهميتها حتى تحصر نفسها في رؤية نبوية ويكفي للحصول على فكرة عن السهولة التي ظهر بها الحديث الإقليمي أن تلقي نظرة على مجموعة من الأقوال الصحيحة التي استشهد بها رينيه باسيه (نصاً وترجمةً) في كتابه عن لغة بربر المناصرة بقربة شرشال بالجزائر[217].

وتفتخر قرية قمونية التي أطلق عليها سترابو اسم «Akpa» Auuwvos وتقع جنوب القيروان بحديث نبوي جاء فيه أنها أحد أبواب الجنة.

وإذا أعرضت البلاد الأخرى عن جهاد الكفار في آخر الدنيا فإن الجهاد لن يتوقف فيها حيث يقول النبي: «كأني أسمع صوت الحشود وهي تزحف نحو قمونية من الفجر حتى الغسق»[218].

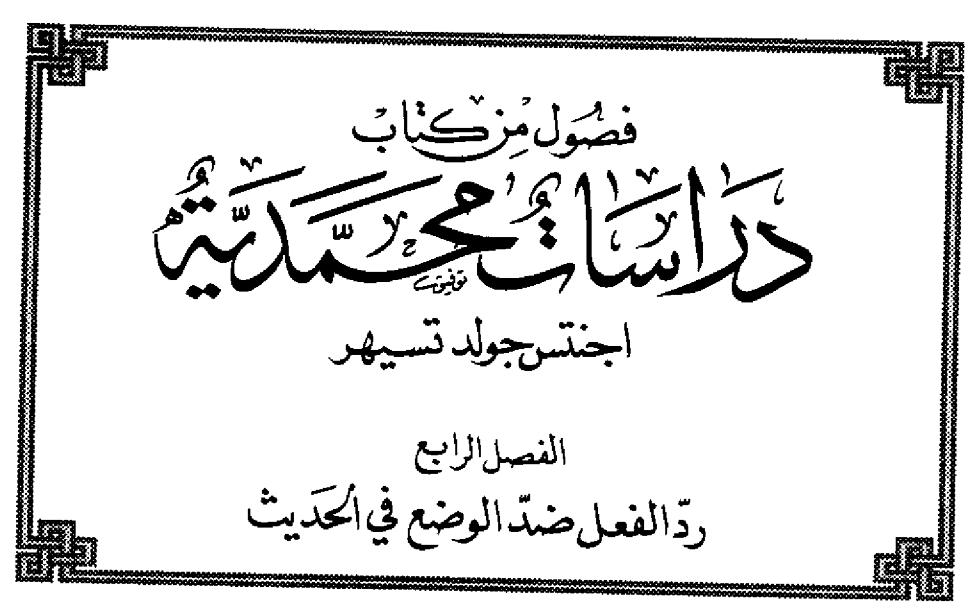
---

(215) Annales regum Mauritaniae, ed. Torenberg, I, P.18.

(216) ابن عذارى: البيان المغرب 203/1 الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، 1983.

(217) Notes de lexicographie berbere, IA, 1884, II, PP. 524- 26.

(218) De Goeje, Al- Ja'kubbi Descriptio al- Magrebî, P. 76.



ترجمة الأستاذ الصديق بشير نصر

(1)

يقول عبد اللّه بن لهيعة إن رجلاً من أهل البدعة[1] رجع عن بدعته كان يحذّر من أخذ الحديث دون تثبت ويقول: «إنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً»[2].

وقد بَدَا لنا في الفصول السابقة أن هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضاده من حديثٍ يعبّر عنه.

وليس ثمة فرق من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجالٍ كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يصدق تماماً على الاختلافات في الأحكام الشرعية

---

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».
(2) ورد في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 123: إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً. (وفي رواية أخرى: إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً).

ومسائل العقيدة. فكلّ فكرة ونقيضها، وكل سنة وبدعة وجدت ما يعبّر عنها في صورة حديث[3].

وأقبل عصر جديد نتيجة لظهور ردّ فعل (ضد الوضع) سواء أكـان دينياً أم عقلياً وسوف نناقش في هذا الفصل سِمات ردِّ الفعل هذا وأسلوبَه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 ـ إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيَّفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعة بأحاديث مختلفة جديدة. وقد نسب إلى النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عبارات صارمة تستنكر بشدة اختلاق الأحاديث الفاسدة.

فأقوال النبي ﷺ التي تحرّم وتلعن في كلماتٍ قـاسية كـلَّ أنواع التـزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوال مخترعة.

ويعدّ حديث: «مَنْ كذب عليّ متعمداً[4] فليتبوأ مقعده من النار[5]»[6]. من

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكتب المولوي شير آغا عليّ يقول:

«إنّ السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كوّن بحراً متلاطماً. فالصواب والخطأ، والحق والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكل نظام ديني وسياسي واجتماعي يؤيَّد، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهيـة، إرضاءً لأيّ خليفـة أو أمير، وخدمةً لأغراضه.

وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كل ضروب الكذب والخزعبـلات، لإرضاء الأهـواء والنزوات ورغبات المستبدين التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية»، وعند استشهاده بطائفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عبّر عن موقفه بالكلمات التالية: «إنني قلّما أستشهد بالأحاديث إمّا لقلة إيماني بصحتها، أو لعدم إيماني بها أصلاً، وهي عموماً باطلة، وليس لها ما يسندها..» انظر الإصلاحات الفقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الآخرى (بومباي 1883) ص xix، و 147.

(4) إنّ لفظه (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة وردّدوها بحسن نية ظنّاً منهم أنها صحيحة. وهذا الافتراض كافٍ إلى حدّ ما=

أكثر هذه الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في روايات مختلفة. وهذا الحديث رواه ثمانون صحابياً[7] ـ دون اعتبار الروايات المختلفة ـ[8]، وهو يُعَدّ بشكلٍ واضح ردَّ فعل ضد الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلى الصحابة ـ مثل عثمان ـ لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنى ميور أن يستنتجه منه[9].

ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمتي أناس[10] يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإيّاهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجالون[11] كذّابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم. فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرى من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبي نفسه ولكن رواها جماعة من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة على أنها مبادىء أساسية.

فيقول أحدهم مثلاً: «إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم

= لإضافة هذه اللفظة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(5) قارن بالبخاري (كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل) حول المشركين الذين قتلوا ببدر (حين تبوؤا مقاعدهم من النار».

(6) مقدمة صحيح مسلم ص 66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله) الترمذي (كتاب العلم، ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله)، ابن ماجه (المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هنالك شكوك في لفظة متعمداً)، الدارمي (المقدمة، باب اتّقاء الحديث عن النبي) وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تذاع فور سماعها: «بحسب المرء من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع».

(7) يقول السمعاني (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 (ترجمة السمعاني رقم 1035) وسنذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «مَنْ تَقَوَّل عَلَيّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنّم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص 200.

(9) وليام ميور: حياة محمد 37/1.

(10) في آخر أمتي.

(11) وتطلق كلمة «دجّالون» على وضّاعي الحديث، وقد جاء في معجم البلدان لياقوت 139/2 كلام عن أبي علي التميمي من هراة الذي يروى عن سفيان ووكيع وآخرين آلافاً من الأحاديث لم يقولوها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و «دجال من الدجاجلة» وهو يجب ألاّ يذكر إلاّ من أجل فضحه، والتحذير منه.

فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدّث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً»[12].

وقد رويت عن النبي تحذيرات من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعترف بصحتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، وانتحال الباطلين»[13].

وهكذا يُعَدُّ رَدُّ فعل نقّاد الحديث من أهل السنة ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 ـ ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفاً بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوا للحكم على هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وجدت لخدمة الدين السنّي، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم، ولم يقتصر ردّ فعلهم على جزء بعينه من الحديث الذي نما بشكل مثير (والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة)، ولكن تجاوز ذلك إلى نظام الحديث برمّته.

وقد أثار التصرف المثير الذي تظاهر به المحدّثون في الحكم على تفصيلات الإسناد والمتن حتى عندما يتضّح تماماً بمجرد الرؤية السطحية (ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة) أنه لا سبيل للتوثيق سخريةَ وازدراء قوم لم يعرفوا لأوعية العلم قدرها.

وقد يقال إن نظرة بعض الناس غير المتحاملة، وحتى الساخرة منها، والأشياء

---

(12) مسلم (المقدمة ص 80) مع شرح النووي.

(13) مقدمة سنن الدارمي.

التي أثّرت في عامة الناس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفة أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدس المقدسات محطّ سخرية ومحلّ إنكار هنا، وهنالك شيء من التعصب يعزى عادة للمجتمع الإسلامي. وقد جعلت هذه الأحاديث مثار سخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشعراء الظرفاء شكل الأحاديث[14] من أجل الأفكار السخيفة والماجنة ـ وهذا محمد بن مناذر (ت 200 هـ) يقدم لنا مثالاً على ذلك ـ[15] وفي مناسبة أخرى جعل إسحاق الموصلي الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)[16].

وقد بلغ هذا الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك»[17]. وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة، كما لم يتساهل فيها داخلها[18].

وقد استعمل علماء الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليب أكثر جديّة للاستخفاف برواة الحديث[19]. ولم يكن يصعب عليهم البرهنة على مقدار تناقض

---

(14) يستخدم ابن رشيق (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها Mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(15) الأغاني 28/17

* يعني قول ابن مناذر:

وجدتُ في الآثار في بعض ما حدثنا الأشياخ في السند

(16) المصدر السابق 110/5

* (جاء في الأغاني: حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرة بحديث لا إسناد له. فسئل عن إسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً).

(17) الليالي العربية (ألف ليلة وليلة) 95/2 طبعة بولاق 1279.

(18) [يجب ألّا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

(19) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب لزوم السنّة): «أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجوم خفيّ على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة لفساد مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث).

المسائل الشرعية والعقدية. وكان على أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصور الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوع من الشيوع حتى في الإسلام. (ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلٰهية) وقد روى الحديث بأسلوب أخّاد الحكايات الغريبة التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضلاً عن البدايات الأولى للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استُغلت تلك النصوص التي رويت فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأُدمجت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي[20].

كما تعرضت للسخرية الأحكام التفصيلية الدقيقة التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساسية في الحياة اليومية، وهلمّ جرّا.

والإصرار على السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه مما دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتى الخراءة»[21].

ومن المحتمل أن ما يروى على لسان النبي وقتئذ يعكس رأي المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بدت لهم الأحكام التفصيلية لصغائر الأمور المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجّية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المريبة.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتباهَنا حديثٌ ينتمي إلى هذه الطائفة من الأقوال التي تشير إلى نوع من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر (المعتزلة) الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشريعة. إذ أعلنوا الاحتجاج بالقرآن وحده وحاولوا ردّ كل ما جاء باسم الحديث أو السنّة فيما يتصل

---

(20) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 286/4. ففيه سخرية من تلك الأحاديث.

(21) النسائي (كتاب الطهارة) النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار) أبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة) الترمذي (الطهارة) باب الاستنجاء بالحجارة.

بسلوك الناس اليومي باعتبار أن هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدّعيه المناوئون.

ومن جهة أخرى يبيّن هذا الحديث وجهة نظر الرافضين، وأيضاً موقف أهل السنة من الحديث. يقول النبي: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكته يُحدَّث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حَرّمناه[22]. ألا وإنّ ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله»[23].

ومن الأمثلة على هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلق بالأطعمة وردت في الحديث (مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات) ولم يرد لها ذكر في القرآن. وقد زيّن هذا الكلام أيضاً بنوع من العواطف الإنسانية الخيّرة حيث استشهد به لصاحب خيبر، وكان رجلاً مارداً، اقترف كلّ الأعمال المنكرة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرّم شيئاً إلّا ما في هذا القرآن؟ ألا إني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنّها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عزّ وجل لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن. ولا ضَرْبَ نسائهم ولا أكلَ ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[24].

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم على الحديث بشكل كبير من قِبَل الزنادقة حتى إن ابن القطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدع إلّا وهو يبغض أهل الحديث»[25].

ومن خلال ردود ابن قتيبة على حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبين بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلحظ أيضاً مبلغ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينيّة والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث.

---

(22) أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة).
(23) الترمذي (كتاب العلم، باب ما نهى أن يقال عند حديث النبي ﷺ).
(24) أبو داود (كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة).
(25) مقدمة الدارمي.

وقد حاول ابن قتيبة أن يفنّد في كتابه (مختلف الحديث) كلّ هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهل السنة، إلاّ أنه وجد نفسه مكرهاً على استعمال كلّ أساليب التأويل لكي يجد بعض المعنى للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقل، ولجأ إلى نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأن الأحاديث السخيفة ليست صحيحة(26). ويعزو الخرافات السخيفة إلى القصّاص وإلى مصادر يهودية معبِّراً عن أسفه لتهافت المسلمين على هؤلاء(27).

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترف به عند متكلمي أهل السنة(28) منذ عهود الإسلام المبكّرة وحتى الفترات اللاحقة.

وحتى في العهود الأولى تعبّر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمر بن الخطاب النبي قائلاً: «إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفَتَرَى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية..»(29).

---

(26) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا؟» كما ساق ابن قتيبة كلام المعتمر عن أبيه يحذر من ابن إسحاق الكذّاب.

وقد ذكر أن الحديث قد تعرّض لكثير من التأويلات الطائفية. ص 76.

(27) المصدر السابق ص 279 طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية 1966.

(28) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 113/2 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) على أنه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضاً: الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 30 - 34، جولد تسيهر في مجلة RE (مجلة الدراسات اليهودية) 1902 ص 64، Richtungen ص 58، ومقالة Juifs ed musulmans selan le hadit، G. Vajda، في المجلة الآسيوية (JA) 1937، ص 117].

(29) مصابيح السنة 14/1. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويحث على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.

* (حديث أبي داود ليس في قبول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكلّ ما فيه قوله ﷺ: «ما حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»).

وهكذا أخذ التحذير من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث[30].

كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً، وقد حفظ لنا ابن قتيبة قصيدةً ساخرة[31] جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النصّ الذي يروونه[32].

زوامل للأشعار[33] لا علم عندهم   بجيِّدها إلّا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري المطيّ[34] إذا غَدَا   بأحماله[35] أو راح ما في الغرائر

وهنالك قصيدةُ أخرى لشاعر مجهول يبدو أنّها تنتمي إلى المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها: إنّ الرواة بلا فهمٍ لما حفظوا

لا الودع ينفعه حَمْلُ الجمالِ له   ولا الجمالُ بحملها الودع تنتفع[36]

وهذا أبو العلاء المعرّي، أحد خصوم الحديث البارزين يقول[37]:

لقد أتَوْا بحديثٍ لا يثبته   عقلٌ فقلنا عن أيّ الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذبٍ   لم تَخْلُ من ذكرِ شيخٍ لا يزكّونه[38]

---

(30) انظر القسطلاني 665/5. [قارن أيضاً بـ: جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(31) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.

(32) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 - 182 هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم لمعناها. أنظر السيوطي: المزهر 311/2.

(33) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾.
وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلاً: جلستان، جزء 8 رقم 3 طبعة جالدوين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.

(34) في المزهر للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير..

(35) في المزهر: بأوساقه.

(36) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: الودع).

(37) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعبيده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحررهم» انظر، Kremer, Über die philosophishen Gedichte des Abul, Alâ Ma, ary (Vieena, 1888), P.96, On P.126 [اللزوميات، القاهرة 1831، 326/1].

(38) اللزوميات لأبي العلاء 103/1 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها على إيمان المسلمين بالسنّة [39]. وكذلك نظم أبو عبد اللّه محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الردّ على أولئك الناس قصيدته (في النقد على من ذم الحديث وأهله).

(3)

إنَّ النتيجة الغالبة والثابتة قد حُققت بفعل ذلك النوع من ردّ الفعل الذي ظهر في دائرة المحدّثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلّى ذلك في تطور أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

وقد سبقت الإشارة فيما مضى ﷺ إلى أن الجماعة التقية كانت سريعة التصديق بكلٍّ ما يعرض لها باعتبارها حديثٌ نبويٌّ. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثية) المجمّعة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الإجماع على حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً على صحته. وقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»[40]، وبمعنى آخر: الإجماع خير دليل على صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبيّ[41]، والصحيح ما عدَّته الأمة صحيحاً[42].

---

(39) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG (مجلة جمعية المستشرقين الألمانية مجلد 61 من 860 وما يليها والمجلد 3 من 230 وما يليها. وانظر كذلك: جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمّدي ص 40 وما بعدها].

(40) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(41) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلاً من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.

* (تنظر تعليقنا).

(42) ويعبّر ابن خلدون عن هذا الإحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقّاد. انظر المقدمة ص 260.

* (انظر تعليقنا).

وأهل الحديث ذوو الضمائر الحيّة، لم يقبلوا على أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم على توثيق قدر هائل من الحديث، ومراعاةً للخطر الذي تهدّد أهل السنة من الأحاديث المتميّزة، بحثوا عن دليل آخر لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكم الصحيح على كل ما وصل الناس في صورة أحاديث من خلال أفرادٍ مؤثّرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عرفت في مساحات واسعة من بلاد الإسلام. وتبعاً للرأي الذي ذكرناه آنفاً ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّر أن اتجاه السنة في إقليم من الأقاليم يحدّه، بشكل رئيس، أولئك الفقهاء الذين استحقوا ثقة سكان ذلك الإقليم.

وبوساطة الأحاديث التي نشروها، أثّروا في رأي الناس الذين عملوا في وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتى أذاع الليث بن سعد (ت 175 هـ) بينهم أحاديث فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيع أهل حمص بعليّ حتى أطلعهم إسماعيل بن عيّاش (ت 181 هـ) على أحاديث فضائل عليّ[43]. يقول وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث»[44].

وبيسر نستطيع أن نستنتج ما نوع الحديث الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل ﷺ.

وهكذا، فإن الانتماء الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت جماعات من الناس متأثرة بحزب أو بآخر.

وكان هنالك أيضاً خطر حقيقي من تسرب الأحاديث، خطرٌ هدّد كلَّ مجالات السنة في الدين وفي الحياة العامة، وكان على تلك الدوائر التي رغبت في حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبذل اهتماماً خاصاً بشخصية رواة الحديث

---

(43) الدميري: حياة الحيوان 376/2 (مادة: الليث).

(44) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الأذان).

ورجاله التي انبنت عليه دعوى توثيق كلّ حديث. وتقبل هذه الأحاديث فقط على أنها تعبير صحيح عن الروح الدينية لكل الجماعة الإسلامية، كما رواها رجال ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلّ شك، وكانوا بكل معنى الكلمة ثقات، ولم يعزوا إلى النبي لطيش مجرد أو لقلة في الدين أو لأغراض حزبية أقوالاً تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضهم الخاصة.

ولم يلق متن الحديث اهتماماً كبيراً بقدر ما لقي الإسناد نفسه من اهتمام. والإيمان بصحة حديث ما أو بطلانه يتوقف على عدالة رواته، ولذلك عرف الإسناد بقوائم الحديث، حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به، وبدون الإسناد لا يصح حديث[45]، كما عرف الإسناد بقيد الحديث[46] الذي وحده يجمع بين رجاله.

ولمّا كان الخطر الذي تهدد الأحاديث من الرواة المتهورين والمتحيزين لم يُدرك، فإن ما أُعطي لرجال السند من اهتمام كان ضئيلاً[47].

وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العمل بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلاّ قليلاً[48] ولذلك اعتنى بأحاديث المغنّي الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد[49]، ولعلّ ذلك يرجع إلى تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه[50].

ولم يهتمّ الفقهاء بالنظر في أسانيد الحديث إلاّ عندما انتشرت الموضوعات، فبذلوا حينئذ كلَّ ما في وسعهم للتحقق من رواة كلِّ حديث، بقصد جعل صحة

(45) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.
(46) الأصفهاني: الأغاني 110/5.
(47) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93 (باب الحديث عن الثقات).
(48) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 76/2.
* (انظر تعليقنا).
(49) الأصفهاني: الأغاني 105/21.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).
(50) انظر الهامش رقم 285 من الفصل الثاني من كتابنا هذا.
* (سبق التعليق فانظره في موضعه).

الحديث تتوقف على سلامتهم من المطاعن[51]. ويبدو أن نقد الرجال قد ظهر في زمن ابن عـون (ت 151 هـ)[52]، وشعبة (ت 160 هـ)[53]، وعبـد الله بن المبـارك (ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم[54].

وكان النقدُ أكثرَ دقّة وصرامة في العراق[55] وبلاد المشرق الأخرى، حيث كانت الأحزابُ السياسية والأبنية شديـدةَ المعارضـة، وقد استعملت في أسلوب عنيف وسائل دنيوية وروحية لنصرة آرائهم.

وعندما أصبحت هنالك حاجة لاختيار الأحاديث الصحيحة والحسنة، وردّ المـوضوعـة والمختلقة، بسبب الجمع المنـظّم لـلأحـاديث في القـرن الثـالث الهجري، صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث[56].

وقد بلغ ذروةَ ازدهاره في القرن الثالث والرابع الهجريين.

وحسبنا أن نذكر مؤلَّفين من أكثر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتاب الضعفاء للنسائي (ت 303)[57] الذي سنتحدث عنه فيما بعد لكونه من أشهر أصحاب السنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدثين) لابن

---

(51) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 122: «الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدعة».

(52) انظر الفصل الثاني.

(53) وقد حكي عنه أنه كان أول من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفّاظ ص 83.

(54) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(55) قارن بـ: الفصل الثاني. وقد أكد ابن خلدون في المقدمة ص 369 سطر 3 عناية العراقيين الكبيرة تلك.

* (وهذا تحريف والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في الأسانيد أعلى ممن سواهم).

(56) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 591/2 طبعة فلوجل، لايبزج 1835.

(57) مخطوط مارشام بأكسفورد رقم 556، وفهرست مخطوطات المكتبة البودلية، 379 رقم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 171/1، الذيل 270/1].

* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتاب الضعفاء الصغير للإمام البخاري).

عديّ (ت 365 هـ)[58].

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضعون تحت الاختبار للحصول على معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة؟[59] وهل هم صادقون أو لا؟ وهل هم من الحفّاظ الأثبات الذين سلم حفظهم من الخلط والوهم؟ وهل هم ممن تقبل شهادتهم أمام القضاة دون تردد؟.

ورواية الأحاديث أرقى ضروب الشهادة[60]، لأن شهادة الراوي الذي سمع هذا القول أو ذاك مِنْ هذا الشخص أو من غيره، تتعلق بمادة عظيمة الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجةً لهذه الحصيلة من التثبت يكون الراوي (ثقةً)، و(متقناً)، و(ثَبْتاً)، و(حجّةً)، و(عَدْلاً)، و(حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك هي صفات الطبقة الأولى مِمَن تقبل روايته من الرواة. وأمّا مَن هو دون ذلك من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)[61]، و(محل الصدق) و(لا بأس به)، ثم يليهم في المرتبة

---

(58) فهرست الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 129/1، [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 280/1].

(59) لم تُعَدَّ البدعة في حدّ ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلاّ إذا كان داعياً لبدعته. (ياقوت: معجم البلدان 452/3) (مادة ضبيعة)، وفيه يدّعي ابن حبّان إجماع الأئمة على ذلك، والرواية عن المتهمين بالقدر مألوفة في كتب السنة المعتبرة، انظر مثلاً: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده) و(كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضاً بكلام القسطلاني 22/4، 422/8. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها: «وكان قدرياً».
وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستنفلد. وتاريخ أدب الشيعة ص 72 هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرّح بأنّ رواة المرجئة ضعفاء لانحرافهم عن العقيدة السليمة. (الترمذي 119/1 طبعة بولاق: رأى رَأْيَ الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 91/2. الطبعة الأوروبية.
* (يعني في الموضع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط...» وفيه: ثور بن يزيد الكَلاَعي وكان قدرياً. وفي الموضع الثاني منه، حديث: «أذِن رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أنْ يرقوا من الحمّة والأذُن» وفيه: عبّاد بن منصور رمي بالقدرة ولم يكن داعية».

(60) وصف ذلك بالتفصيل شبرنجر في مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASP)، 1856، ص 53.

(61) لا تعبر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جرير بن حازم ربما يَهِمُ في شيء وهو صادق» الترمذي 103/1 طبعة بولاق.

مَنْ هو (صالح الحديث)[62]، وأمّا أدنى ردجات التوثيق فقول النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)[63].

ويميز نقاد الحديث بين أعلى مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط الفائدة العملية والنظرية، للأحاديث عندهم بحسب ما ينالـه الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقق (من شخصية الرواة) أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إن الذين يؤثرون في الحياة الدينية للأمة، هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم على صحة الأحاديث، ولا يحتجون بكلّ شيء حتى يعلموا مخارج[64] العلم[65] على حدّ قول عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي، وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة، ومن الواجب ملاحظة أن وجود خدش في عدالة الراوي يسمى (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهنالك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهذا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالاً كلمة (طعن)[66]، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نزك)[67] التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم[68] وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء

---

(62) قارن بـ: الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 345/1 مع تدريب الراوي للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

(63) الترمذي 57/1، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

(64) مفردها: مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 22/3 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردها.

(65) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 305/1 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(66) قارن أيضاً بقول ياقوت: «كلَّم» 158/2.

* (يريد كلّمه تكليماً أي جرّحه تجريحاً).

(67) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقل جرحاً من (كَذَبَ) عند اتهام الراوي.

(68) ومثل ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهراً تركوه، والصواب أن تقرأ: إن شهراً نزكوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 44/1، 117/2، 178.

من الحيطة أن هذا الراوي عرضة للغمز[69]. ونتيجة لهذا التثبت يوصَف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرى. فإذا قيل عن أحدهم إنه: (ليِّن الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقاً. وقد يوصف بأنه (ليس بقوي)، ثم يتدنى في المراتب فيكون (ضعيفاً)، و (متروكَ الحديث)، و (ذاهبَ الحديث)، و (كذاب)، وهلم جرّا[70]. ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرّج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)[71]، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد اللّه بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ)[72].

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب على النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين على اكتشاف أمور عجيبة. ففي أحد الأسانيد مثلاً نجد أن عبد الرحمن بن أبي ليلى قد سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمنَ خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلاّ سنة 17 هـ[73].

وفي مواجهة هذه الأمور كان دور النقاد إمعان النظر في الأسانيد لمعرفة

---

(69) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 223، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». و (الغمّاز) علوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 279/2.

* (صاحب الغماز هو جلال الدين السمنودي).

(70) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(71) النووي: التقريب 341/1 مع تدريب الراوي للسيوطي.

-(72) ياقوت: معجم البلدان 120/3 (بلاد الريّ) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(73) الترمذي 189/2، 257.

* (في تفسير قوله تعالى: **إن الحسنات يذهبن السيئات**. من سورة هود).

استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلاً، إذا قيل إن الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمنعون تاريخياً من اجتماعهما وأن تكون بينهما علاقات شخصية[74].

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنه غير صحيح لأن سلمان كان ميتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث[75].

وقد حاول الوُضّاع أن يبطلوا هذا المنهج التاريخي في النقد بإضافة رواة مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان على نقّاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدح في صحة الحديث[76].

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقّاد الحديث المسلمون في كشف كثير من الوضّاعين وَرَدّ أحاديثهم[77].

وقد خلقت فيهم تلك الاختيارات التي أجروها على ذلك الكمّ الهائل من الأحاديث الموضوعة نوعاً من التبصّر والتدقيق، وزادت من ريبتهم وشكهم.

وقد برهنت الوقائع على أن هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشّى مع جرأة الوضاعين.

وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعمة بكل أنواع الأحاديث الموضوعة.

ويكفي هنا ذكرُ مثال واحد على جرأة الوضّاعين ـ بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلى أسماء رواة يحسب لهم كل حساب في

---

(74) النووي: تهذيب الأسماء 162/2 (ترجمة الحسن البصري).

(75) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(76) هنالك مثال جَلِّي على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوط، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 153/2، 174، 180.

(77) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضاعين الذين تُرَدّ أحاديثهم.

التاريخ الإسلامي ـ للإشارة إلى أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأيّ تردد في اختراع أسماء جديدة يخدعون بها المستمعين السذَّج. وفي القرن الذي ألّف فيه ابن عدي كتابه الذي ذكرناه آنفاً كان هنالك أبو عمرو لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيده، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث[78].

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقّاد بالتثبت والتحرّي[79]، وهم لم يقصّروا ـ على الرغم من التساهل[80] ـ في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

وهنالك مثال يبيّن لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السلبي، الذي يعطينا أيضاً رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي ففي كثير من كتب السنن

---

(78) ياقوت: معجم البلدان 397/3 (صُدَر).

* (وفيه صُدَر»: ينسب إليها أبو عمرو لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصُّدَري، كان أحد الكذّابين وضع نسخاً لا يُعْرَف أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوارزم سنة 384 هـ).

(79) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسعوا بتعمد في نشر أقوال صحيحة عن النبي بأسانيد مقلوبة يعدّون كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع، انظر (الترمذي العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب).

(80) لكي نكون منصفين فلا نميل لاستهجان معاني الأسماء الغريب (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل.

وقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4 أ بمكتبة جوته للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرّقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدّد بن مسرهد بن مسرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للدغة العقرب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيمان): «لو قرىء هذا الإسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإسناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرّك به أبو الصلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال، ابن عديّ: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافض خبيث متّهم بوضع حديث: «الإيمان إقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروى بالإسناد المشار إليه. وذكر جولد تسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزيّد والتهكم. وسوقه لبيان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 616/2).

نجد نصًا يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم على امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يُسَمِّ لها صداقاً (فما صداقها؟) فهذه المسألة عرضت على ابن مسعود، وحكم فيها بقوله: «إن لها صداقاً، كصداق نسائها»[81] لا وكس ولا شطط[82]، وإن لها الميراث، وعليها العِدّة[83]. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناسٌ من أشجع، فيهم: الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واثق، وأن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله[84].

وفي رواية أخرى عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واثق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث على صحة حكم صدر من رأيٍ مستقل[85].

فقضاء ابن مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاج للفقهاء المتأخرين، ومما يصعب تعليله ظهور آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في القرن الثاني للهجرة، وأن حق المرأة في الصداق[86] كان محل استفسار.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) في نقده لهذا الحديث، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قط، ولا

(81) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نسائها) يعود على القبيلة.

(82) عن لفظة (لا وَكَسَ) قارن: V. T و Beitr. Poesie, P.189 و Nöldeke وعن لفظة (ولا شطط) قارن: الأغاني 134/5 وفيه: فاشتطَّ عليه بالمهر.

(83) سورة البقرة، آية 234.

(84) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوّج ولم يسمِّ صداقاً حتى مات).
الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب، ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها).

(85) انظر الفصل الثاني.

(86) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها..).

كانت بروع بنت واثق قط»[87].

ويبدو أن الدارمي قد تجاوز الحدّ في نقده، حيث يصعب إنكار وجود معقل بن سنان[88] حتى وإن كانت صلته بهذه المسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أول من تجرأ على إنكار وجود أشخاص لهم مكانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنس أنكر قبله بقرن وجود أويس القرني[89] الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين[90] وحيكت حول شخصيته الأساطير الدينية (وقد تنبأ محمد بوجوده)[91].

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلّص الأحاديث النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علامات الوضع بوضوح ليس غير، على الرغم من أنّ الأمثلة على الموضوعية الفردية. وقد اهتم المنهج النقدي الإسلامي في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقد[92]، وهذه الأمور الشكلية هي القول الفصل في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلاّ من خلال شكله الخارجيّ، وبالتالي يتوقف الحكم بصحة المتن على صحة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسناد الذي رويت به

---

(87) النووي: تهذيب الأسماء 105/2.

* (يقول النووي في ردّه على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(88) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي. ابن عبد ربه: العقد الفريد 312/2.

(89) ابن حجر: الإصابة 115/1 [قارن أيضاً الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(90) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 127/1 الطبعة الأوروبية.

(91) مصابيح السنة 210/2 [قارن: ابن سعد 11/6، أبو نعيم: حلية الأولياء 79/2 الخطيب: تاريخ بغداد 15/3، الذهبي: ميزان الاعتدال 278/1].

(92) قارن موير: حياة محمد 44/1، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ڤ شوڤان ص 123.

* (انظر تعليقاتنا بآخر الفصل).

عبارات مستحيلة ملأى بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا النقد الشكلي، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح، وليس بمقدور أحد أن يقول: «إنّي أشك في إسناد الحديث لأن في متنه سخافات تاريخية لا يقبلها منطق».

وإذا رُويت أحاديث متناقضة بأسانيدَ صحيحة ولم يقدَّم أحد الإسنادين على الآخر، يأتي دور براعة التوفيق بينها[93]، وهذا يتطرق غالباً لتوافه الأمور وصغائرها[94]. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يلتجأ إلى نظرية الناسخ والمنسوخ[95] (لا سيّما في أحاديث الأحكام)، أو إلى صياغة أصول شكلية محضة لمعالجة علل الحديث. فمثلاً هنالك أصل من أصول منهج نقد الحديث يستعمل عند اختلاف روايتين إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فتقدَّم المثبتة على النافية. فعندما يروي بلالٌ مثلاً أنَّ النبي صلّى في الكعبة، وينكر ابن عباس ذلك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسلامي جرياً على الأصل المذكور يقدِّم رواية بلال المثبتة على رواية ابن عباس النافية، وفي ذلك يقولون: «إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»[96] ونقاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتى للمفارقات التاريخية المحضة ما دام الإسناد صحيحاً. وتستغل موهبة محمد النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن

---

(93) انظر الفصل الثاني.

(94) ومثال ذلك رفع الخلاف الهيّن بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية، وكتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) حيث جاء في الموضع الأول من البخاري من اتخذ كلباً (نقص كل يوم من عمله (قيراطان) بينها ورد في الموضع الثاني (قيراط). والقيراط هو الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(95) انظر مثلاً الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه).

* (انظر تعليقنا).

(96) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار للفقيه الشيعي الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Rosen, Notices sommaires [des manuscrits arabes du musée asiatique, ST. petrsburg, 1881] P.27.

النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجاج إلى مكة مهلّلين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حسبانها حُجَّاج الشام، وهنالك روايات أيضاً احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النبي لم يدفعهم إلى ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلى ذلك ضعف الإسناد[97]. وعناية النقّاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيّزة طائفةً جديرةً بالنظر، وهي تلك التي يستحسن أن تعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوّقها على منافساتها من المدارس الأخرى، وحتى تعطي وزناً وقيمةً لمذهبها.

ولم تخترع الأحاديث المتحيِّزة لمواجهة المبتدعة في العقيدة فقط، ولكن جعلت أيضاً حكماً أعلى في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أن أبا حنيفة أعظم أئمة الفقه، اخترع أتباعه حديث: «إنّ في أمّتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمّة»[98]، وقد زعموا أنَّ أبا هريرة سمع ذلك من النبي مباشرةً.

ولم يكن التصديق بأن محمداً قد ذكر فقيه العراق بالاسم، أقوى منه في الدوائر التي تؤمن بأن الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير مذكوران في التوراة[99]، وأن رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وضعت

---

(97) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام (بهذا النوع من النقد) في شرح الزرقاني على الموطأ 158/2.

(98) النووي: تهذيب الأسماء /219، الخطيب: تاريخ بغداد 335/8].

* (انظر العجلوني: كشف الخفاء 33/1، والسيوطي: اللآلىء المصنوعة 457/1).

(99) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 155/6 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أنّ قوماً مرّوا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس؟ قال: مكانكم. حتى أنظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهبين من جمح أو جمحين).

معاوية بشكل واضح جداً، إلى درجة أنه لو كان في أمّة من الناس لَعُرِف من بينها[100] ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلّا دليلاً ظاهرياً على احتمال ذكر النبي أبا حنيفة. ولم يتفوق العراقيون على أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادّعى هؤلاء أن مدرستهم الفقهية تستمد سلطانها من النبي نفسه، فاخترعوا الحديث القائل: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل[101]، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة»[102]. ـ وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً ـ، وفي هذا الحديث حِسّ مالكيّ.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقه إلى كتب السنَّة، حتى إن مسلماً مع تشدّده في تصحيح الحديث ـ كما سترى فيما بعد ـ رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد متنه أو لاستحالة أن يشير النبيّ في كلامه إلى أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلّةٍ في سنده، وفيه سماع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيل من ناحية تاريخية.

وإذا كان الوضّاع الذين اختلقوا هذا الحديث قد ركّبوا له سلسلة الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعدٍ أن توجد آثارهم في صحيح مسلم[103].

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتى الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تزال تتّبع الاتجاه نفسه الذي واجهناه لكونه أسلوباً من الأساليب القديمة.

---

(100) المبرد: الكامل 271/2، ابن بدرون:

* (جاء في الكامل: وتزعم الرواة أن رجلاً من أهل الكتاب وَفَدَ على معاوية.. فقال له: تجد نعتي في شيء في كتب الله).

(101) عن هذا التعبير انظر المسعودي: مروج الذهب 107/5 «ذكر جميل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 285/2 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه آباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشرّ.

(102) البغوي: مصابيح السنة 17/1.

(103) الدميري: حياة الحيوان 382/2 (المطبّة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

يقول علي بن سليمان الباجمعوي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهداً عظيماً في شرح كتب السنة الستة: «من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحثّ العلماء على اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين؟[104]»، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلى يوم القيامة»[105]. فنقد الحديث إذن يعتمد على أمرين: عدالة الرجال، واتّصال السّند.

وبينما يمكن التأكّد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصيّ.

وقلّما نجد اتفاقاً (بين النقاد) في الحكم على عدالة أحد الرواة إلاّ في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصَفُ الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد الدارمي مثلاً يقول إنّه سأل ذات مرّة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». (ويقول أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأساً)، ويقول عنه النسائي إنه: «ضعيف»[106].

وتكون الأحكام من حينٍ إلى آخر متذبذبةً[107]، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي (على الرواة). فانظر

---

(104) الظاهر أن المنكر لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جداً، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيا بعد لقباً لكل حاكم، وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا ينعقد إلاّ بوجود وليّ للمرأة (وإذا لم يوجد) فإن السلطان وَليّ من لا وَليَّ له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلاّ بوليّ).

(105) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 175.

* (لم يكن هذا الشرح متوفراً لديّ عند الترجمة حتى أنقل كلامه بأحرفه، فاكتفيت بالترجمة).

(106) ياقوت: معجم البلدان.

(107) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 261/1) في معرض نقد أحاديث المهديّ حيث ساق الآراء الصحيحة والباطلة لنقّاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعدّ نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث.

* (انظر تعليقنا).

(مثلاً) إلى ما قيل في الليث بن سُلَيْم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربّما يهم في الشيء»، ويقول أحمد: «لا يُفْرَحُ بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعّفوه»[108].

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أنّ خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلاً، والنقّاد أنفسهم أكّدوا[109] أن القدرة على الحكم على قيمة الأحاديث لا يمكن أن تكتسبَ إلّا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقى إلا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلاً للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدِّثين في التفريق بين الصحيح والضعيف[110].

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة والأخرى إلى نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبين أن بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة[111]. وحتى هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية[112]، ولكن التأمل العميق في الأحاديث يقود غالباً إلى الحكم بأن هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات»[113] كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرى إن أمارات الوضع ظاهرة على أسلوبها ومحتواها.

غير أنه لم يترك للذوق الشخصي إلّا هذا الجانب من النقد.

---

(108) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام).

(109) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 305/1 ولاحظ سياق النصّ.

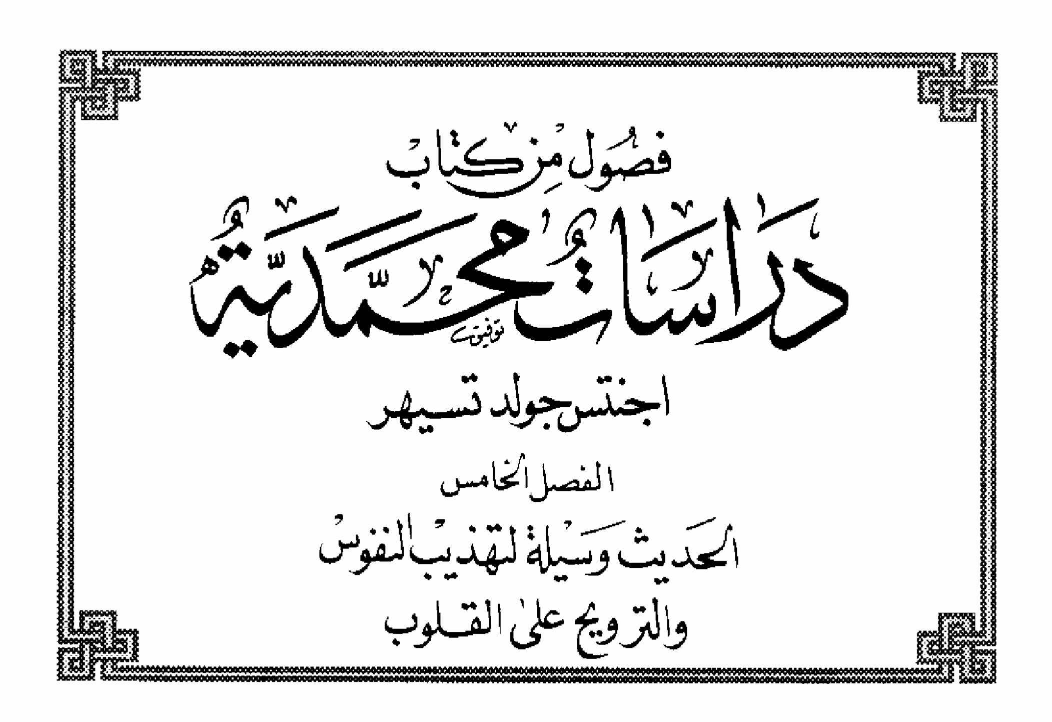
(110) السيوطي: طبقات المفسرين ص 17 رقم 50 طبعة ميرسينج.

(111) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 28/1، 295، 293/2، 329/3.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي (باب في الجنب والحائض): «ولبقية أحاديث مناكير عن الثقات» راجع تعليقنا على هذا.

(112) انظر التعريفات في Risch. P.18.

(113) قال ذلك في مقدمته للمسند المستخرج على صحيح مسلم (القاهرة، مخطوط رقم 417) القاهرة، فهرست الخديوية 307/1. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادي 101/1 طبعة عبد السلام هارون.



(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرّقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي على وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أن النقد الصارم الموجّه إلى الأحاديث المختلقة لم يكن سائداً في كل مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدد في الحكم على الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعد مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي والعقدي[1]، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خاليةً من

---

(1) قارن: شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG). مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

الزيادات المشكوك فيها، لأنها دليل على تثبيت السنة، وبيان للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثير من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقه، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلاَّ أنَّ أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم[2] كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم على أنهم عدول في أحاديث الفضائل[3].

وقد نصح النووي بنوعٍ من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»[4].

ونظراً لأن تلك الأحاديث صدرت عن تقوى وورع فقد سمح بنشرها.

وقد ذهبت بعض الدوائر إلى ما هو أبعد من ذلك، فشجعوا بشكل إيجابي اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض على وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: (تنبيه الغافلين) للفقيه المبرِّز أبي الليث السمرقندي (ت 375 هـ)[5] قليل، وهي في حاجة إلى متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[6].

---

(2) وقد تحذف الأسانيد في رواياتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(3) البغدادي: الكفاية ص 134 طبعة حيدر آباد: «يقول أحمد بن حنبل: إذا روينا عن رسول الله في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله في فضائل الأعمال... تساهلنا في الأسانيد».

(4) النووي: المنثورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميّت الشهادتين.

(5) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 151/2.

(6) المصدر السابق ص 132 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 540/1 رقم 2، الذيل 748/1].

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله (إعلام الأحياء بأغلاط الأحياء، انظر ذيل طبقات الحنابلة 419/1).

وقلّما رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جَوّزت الكرّامية وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب والزهد[7] وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المتسمين بِسِمَةِ الزهّاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل[8] كما ذكر ذلك النووي.

وكانت المواعظ بشكلٍ ظاهر هي المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات والنزعات الأخلاقية[9]، وفي القرن الخامس الهجري، أجبر الوعاظ في بغداد على عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم عَلَى عالم الحديث الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في روايتها[10]. وهذا دليل على مدى العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيّدوا المذهب القائل. بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية حاولوا إيجاد أصول دينية لوجهة نظرهم:

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أن نستمع إلى الحجة الرئيسة لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يحرّم الوضع على النبي: «من كذب عليّ متعمداً [ليضل الناس به] فليتبوأ مقعده من النار»[11] والكلام الموجود بين قوسين داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زيد بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلل الناس.

وقد فسّرت عبارة (من كذب عليّ) بأنها غير (من كذب لي)، وبذلك فالموضوعات التي تحث على التقوى، وتقرّب من خشية الله غير مستنكرة[12].

---

(7) وقد ذكر النوي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 283/1 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(8) النووي: شرح صحيح مسلم 65/1 دار إحياء التراث العربي.

(9) قارن بـ : (مقالة في الحديث النبوي) لأحمد خال بهادر ضمن كتاب (قاموس الإسلام) لهيوز Hughes ص 642.

(10) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(11) راجع ص 490 من الفصل الرابع.

(12) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 70/1 حجج هؤلاء وتفنيد أهل السنة لها.

وهكذا استُغلّت الأحاديث الموضوعة في أغراض الخير، وبنية حسنة، ولم يبد على الوضاعين أي نوع من الخجل من صنيعهم هذا عندما تصدّى نقّاد الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أن هنالك عدداً من الأحاديث التي تنسب إلى النبي تتعلق بفضائل سور القرآن، وقد بيّنت بشكل دقيق مقدار الأجر الذي يناله أهل الصلاح المنشغلين بقراءتها. وقد جعل بعض مفسّري القرآن، مثل البيضاوي، لكل سورة قولاً في فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبةً في حديث طويل. وهذا الحديث الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلى عكرمة الذي يقال إنه سمعه من ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلى كلام أبي عمار المروزي عن أصل هذا الحديث: «قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل السور سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناسَ قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبةً»، وقد سئل رجل آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هذه الأحاديث في فضائل السور، فقال: وضعتها أرغّب الناس فيها. والاعتراف نفسه يروى عن أحد الوضاعين لأحاديث فضائل القرآن: عن المؤمل بن إسماعيل قال: «حدثني شيخ بحديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حيّ، فصرتُ إليه. فقلت له: مَنْ حدثك؟ قال: حدثني شيخ بواسط وهو حيّ فصرتُ إليه، فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرتُ إليه، فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه من المتصوِّفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»[13].

(13) السيوطي: الاتقان 155/2.

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلة متعددة منها[14] وجعل لها الدارمي فصلاً برمته في سننه[15] بالرغم من أنها ليست جميعها تنسب إلى النبي ولكنها تروى عن الفقهاء المتأخرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموماً يوضّحه الخبر التالي: «من قرأ ألف آية في ليلة كتب له قنطار من الخير»[16].

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام على وجه الخصوص، توضح الكيفية التي نسبت بها أقوال أخلاقية إلى النبي وهي ليست له. وعزو أقوال إلى النبي في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً البتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلى الصحابي أو حتى إلى التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلى النبي فتكون أحاديث مرفوعة، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط في سلسلة الإسناد[17].

وقد استعمل هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلى غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال إلى النبي ترجع إلى عهود الجاهلية، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أن محمداً نفسه لم يتردد في

---

(14) انظر (أبواب فضائل القرآن عن رسول الله) في جامع الترمذي.

(15) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن).

(16) الدارمي (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

(17) انظر مثلاً: الترمذي 289/1، 167/2، 190/2، 233/2.

* (راجع تعليقنا على هذا الكلام).

ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفّاع. المقدمة لابن خلدون 265.

إضافة عبارات جاهلية إلى القرآن[18].

وفي إحدى دراساتنا السابقة[19] أشرنا إلى أن حديث النبي «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنه نشأ في دوائر جاهلية[20]، وقد أعجب به المسلمون فنسبوه إلى النبي[21].

وعبارة «الخيل معقود بنواصيها الخير» التي يستشهد بها كثيراً مِن بين أقوال النبي موجودة في قصيدة لامرىء القيس[22].

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلى دراسة عن قرب أكثر، وهو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه». ونجد هذا الكلام في آثار مختلفة على أنه مبدأ من المبادىء الأخلاقية الإسلامية التي تنسب إلى النبي[23].

وبذلك فإنّ كلًّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخِصال[24].

---

(18) الجزء الأول من هذا الكتاب ص *22. من ملاحظة 8.

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصبر جميل» الواردة في القرآن يوسف/83 موجودة بالفعل في قول الشنفري في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكو أجمل» وقد شاع هذا عند الشعراء المتأخرين).

(19) انظر كتابنا (المذهب الظاهري) ص 154.

(20) جاء في أشعار الهذليين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً» قارن بقول أحد الشعراء المتأخرين (الأغاني 123/7): «يسرّك مظلوماً ويرضيك ظالماً».

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الطثرية وقيل لزينب أخته ترثيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه: وكل الذي حملته فهو حامله).

(21) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقة 59 أ، (WL، XL، ص 60 رقم 191)، [179/1].

(22) الدميري: حياة الحيوان 393/1 (مادة الخيل). امرؤ القيس 8 :1.

(23) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12.

* (يعني حديث: «من حسنِ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»).

(24) مدح عبد الملك بأنه: «كان تاركاً بالدخول فيما لا يعنيه» أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جعفراً الباقر كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 209/1 بأنه كان يتحلّى بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: «مقبلون على ما يعنيهم». انظر مثلاً، ابن بشكوال: =

إلّا أنّ أقـدم المصادر تعـزو هذا إلى آخـرين مثل: لقمـان[25]، وعمر بن الخطاب[26]، وابنه عبد اللّه[27]، وعمر بن عبد العزيز[29]، وكذلـك الشافعي[30]. وتذكر صحف شيت وإبراهيم أيضاً من حين إلى آخر على أنها مصدر لهذا القول[31] الذي يعدّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النصح للتخلّق بصفة الحِلمْ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً على الإطلاق.

وقد ورد هذا القول (ويعني ترك المرء ما لا يعنيه) بمعنى الحِلْم في ثنايا حِكَم الحـارثة بن بـدر (ت 50 هـ)، ممثل المـروءة القـديمـة في العقـود الأولى للإسلام[32].

ومع ذلك روي فيما بعد على أنه حديث.

وبالطريقة نفسها وجدت عبارات من كتـاب العهد القـديم[33]، والأناجيـل

= الصلة ص 202، 453، 496، 516، 518، 593، 612، الخ. قارن أيضاً بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1. (الطبعة الأوروبية).

(25) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 227/2.

* (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعنيني).

(26) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: «لا تعترض فيما لا يعنيك».

* (وهو كلام لعمر بن الخطاب).

(27) الشيباني: الموطأ ص 386.

(28) اليعقوبي: التاريخ 304/2 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.

* (يعني قول الحسين بن علي: «إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه»).

(29) العيون والحدائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألها في خطبته عند توليه.

(30) النووي: تهذيب الأسماء ص 55.

* (يقول الشافعي في الموضع المذكور: «مَنْ أحبَّ أن يفتح الله قلبه أو ينوّره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه»).

(31) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفشني ص 48.

(32) الأغاني ٣٤،١٢ (ترجمة الحارثة بن بدر) [وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 تـرجمة نيكلسـون. ابن خلدون 196/3، جولـدتسيهر، ZKMG، مجلد 67 ص 532].

(33) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: «رأس الحكمة معرفة الله» واستبدلت=

طريقها بين أقوال محمد[34].

وبَدَا كلُّ شيء للفقهاء في تلك الأيام ـ عندما بلغ نموّ الحديث ذروته ـ جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتب عليها من منفعة أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوى والصلاح، والحثّ على تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان ـ كما جاء في كتب الحديث ـ أكثرَ شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنّ كتاب سير الزهّاد والصالحين بعد أن يثنوا على حياتهم الفاضلة وتلهفهم على الأمور الدينية، كثيراً ما يعلّقون في آخر تراجمهم بأنهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنهم يضعون الأحاديث[35].

فهذه الحرية ـ المسلّم بصحتها دون أدنى شك ـ قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصر أكثر غرابة. وليس في كل مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوى والورع.

والتهذيب الأخلاقي مرتبط بعامل نفساني، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمنٍ بعيد أن يميّز بين مستوياته المختلفة. وشيئاً فشيئاً تحوّلت قصص المواعظ إلى حكايات مسلية حتى بلغت حدّ الهزل، والكلّ لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

= لفظة (مخافة) بلفظة (معرفة). المسعودي: 168/4 (باب ما بدأ به عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن أحد) انظر: المثل 10/9 في Fleisher, Leib. Cat., P. 428 a. bottom.

(34) انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

(35) ورد مثلاً في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة البرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظاً (ت 434)، لكن في أحاديثه مناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث».

* (هو الحسن بن علي الكاشغري).

وقد رووا عن النبي منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: «ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له»[36].

وسنتناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبَّت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكى في وفاة محمد بن جعفر الأدمي (ت 349 هـ) القارىء صاحب الألحان أنه حج إلى مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي، فلمّا صاروا إلى المدينة وجدوا ضريراً قائماً يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكر عليه فقال الآدميّ: تثور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلاّ أن أخذ يقرأ فانفضّت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكُفِي أمرُه.

فبم تشبّه قصة هذا الرجل الضرير؟.

وفي مناسبة أخرى في المدينة أيضاً: مرّ بشار بن برد بقاصّ المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبي: من صام رجباً وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة. صحنه ألف فرسخ في مثله، وعلوّه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلى قائده، فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني[38].

---

(36) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمةٍ يضحك بها الناس).

* (أخرجه أيضاً أبو داود في كتاب الأدب، والنسائي في كتاب التفسير. وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولد تسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذم الكذب، ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ: «أربع من كنّ فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خلّة من نفاق حتى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

(37) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 324/3 (أحداث سنة 349 هـ).

(38) الأصفهاني: الأغاني 30/3.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: «مرّ بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ» فتنبه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فهؤلاء القُصّاص يتباهـون بأسـانيدهم المتصلة التي يستهلّون بهـا أقوالهم المختـرعة. وقـد اهتمّ المتـأخـرون منهم في المقـام الأول بـالسيـرة النبـويـة، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامّة.

وبينما كان الإمام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين إيديهما قاصّ، فقال: حدثنا أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين، قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إله إلّا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة. فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، ويحيى ينظر إلى أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا؟ فقال: والله ما سمعتُ بهذا إلّا هذه الساعة!.

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيى بن معين: تعال. فجاء متوهمـاً لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحـديث؟ فقال: أحمـد بن حنبل ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لا بدّ والكذب، فعلى غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق ما تحققته إلّا الساعة. كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبتُ عن سبعة عشـر أحمد بن حنبـل ويحيى بن معين[39].

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر[40]. فقد روي منذ وقت بعيد أن هرم بن حيان (ت 46 هـ) ـ الذي يحكى أن أمه قد حملت به أربع سنين ـ قابل أحد القصاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثتك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ إنه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كـلّ رجل منهم هـرم بن حيان، فكيف

(39) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكّرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتز، نشر دار المشرق بيروت 1986
(40) ونقابل هذا أيضاً في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 90/21.

توهمت أنه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك؟[41]. ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أنّ هذه القصة قد نسبت إلى زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلى هذه التجاوزات.

وأمّا الرجال الذين كانوا يحدّثون العامة على قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لعظتهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة بشكل رسمي إلى هذا القصد، فقد عرفوا باسم القصّاص[42].

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين[43] إلاّ في الأقاصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناس على قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة.

ويبدو أن لهؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد استدعوا إلى قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم (القاصّ) في عهود الإسلام الأولى يحمل هذا المدلول السَّيىء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد استعمل النبي نفسه لفظة (القصص) فيما يتعلق برسالته (سورة...) وهو يعد خير معبّر عن الصورة اللائقة بالوعّاظ الذين أطلق عليهم اسم القصّاص[44].

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلى صدر الإسلام، ويقال إن عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقصّ على الناس[45]، وحسب روايات

---

(41) المبرد: الكامل 363/1 (باب 40 ـ من تكاذيب الأعراب).

(42) [عن القصاص أنظر أيضاً: جولد تسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 478/1، Richtungen، ج. بدرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكِّر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولد تسيهر المجلد الأول 1984)، ص 226. وبحث (نقد الوعظ الإسلامي) في: Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF].

(43) المسعودي: مروج الذهب 465/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله ـ مع طفيلي).

(44) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(45) المصدر السابق ص 22.

أخرى يُعَدُّ عبيد بن عمير أول قاصّ أذن له عمر.

وقد عُرِفَ الصالحون بهذه التسمية إلى عهد بني أمية وعلى وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبّق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بوساطة القصص التي تدعو إلى التقوى والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن الشعراء في الجاهلية[46].

وتعد الرواية التي تشير إلى أولئك القصاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلى القصاص.

وتحكي هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأجّجوا حماس الجند وقسّموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسية وهو يتنقل بينهم تارة هنا وأخرى هناك[47].

وقد سمعنا أيضاً عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكى أن رجلاً يدعى أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاص كان يصحب جند المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفزهم على القتال[48].

وقد ذكر القصّاص على أنهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسى الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عرف كلاهما بالسمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن

---

(46) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48 - 49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة، وشرحبيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(47) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559. طبعة دي خويه.

(48) ابن الملقن (مخطوط لايده، قارن رقم 532) ورقة رقم 11أ.

النووي: تهذيب الأسماء ص 741.

تارة بالعربية وأخرى بالفارسية فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيحدّث هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه. وقد علّق الجاحظ على هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ على صاحبتها، إلاّ ما ذكرنا من لسان موسى بن سيّار الأسواري». وأمّا الثاني فقد أعطى دروساً مفصّلة في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يمضي في تفسير آية واحدة عدة أسابيع[49]. وبقدر ما خدم القصاص غاياتٍ دينية جادّة بوصفهم مفسرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصّاصاً للحكايات الدينية، فإنّهم تُرِكوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج. وقد أجازت الدوائر الدينية الرسمية هؤلاء الوعّاظ المستقلين، والفقهاء الشعبيين الذين نزلوا إلى مستوى تفهيم العامّة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحضّ على الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاء الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأول بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علناً تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظ مقتطفات من مواعظ هؤلاء الناس[50]، ولم يسمع أنّهم منعوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصراً تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

إنّ تعدّي القصاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطماعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامّة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماس الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير الدينية

---

(49) الجاحظ: البيان والتبيين 368/1. [واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته].

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(50) الجاحظ: المصدر السابق 31/2 [ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزّال القاصّ].

الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كليًّا. ولدينا أخبار حول هذا تعود إلى أزمنة متقدمة.

وأقدم إشارة إلى ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير ـ ذكره البخاري ـ [51] عن عبد الله بن عباس أنه قال في حقِّ قاصّ يدعى نوف بن فضالة، وهو من قصّاص الكوفة: «إنه عدوّ الله»، لزعمه أن موسى بني إسرائيل ليس هو موسى الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أن هذه الرواية تعزو الأحداث المتأخرة إلى فترات زمنية متقدمة[52].

وما أن تحقق خطر هؤلاء القصاص على الحديث حتى نُسِبُوا إلى الخوارج للتشكيك في بواكير مهنتهم[53]. إلّا أن هؤلاء القصاص لم يتعّرضوا للاضطهاد والمضايقة إلّا عندما كثر عددهم لا سيما في العراق إلى الحدِّ الذي دفع ابن عون (ت 151 هـ) إلى القول بأنه لا توجد في مسجد البصرة إلّا حلقة واحدة لتدريس الفقه، على حين أن هنالك حلقات لا تحصى اجتمعت حول القصاص الذين ملأوا المسجد[54] والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يصدّقون كلَّ ما يقال لهم:

«جمع الشاعر كلثوم بن عمرو العتّابي الذي عاش في زمن هارون والمأمون الناس في مسجد العاصمة، وروى لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانه أرنبةً أنفه لم يدخل النار» فما بقي أحدٌ إلّا وأخرج لسانه يحاول ذلك»[55].

ومـا يسهل إدراكه أن الناسَ أكثر انجذاباً لحكايات القصّاص المسلِّية والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عمّا ينفِّر العامّة.

---

(51) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(52) ومن ذلك رواية اليعقوبي 227/2 وفيها أن الحسن مرّ بدجّال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص: فقال له الحسن: كذبت. محمد القاص.

(53) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكّرين ص 23.

(54) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

(55) الأصفهاني: الأغاني 5/12.

وقد ساق الجاحظ مثالاً على العبث الذي لا حَدَّ له في حكايات قاصّ يُدْعَى أبا كعب[56]. وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغـداد ألا يقعد على الـطريق، ولا في المسجد الجامع قاصّ ولا صاحب نجوم. وبعد مضي زمن قليل، وبالأحرى في سنة 284 هـ أعلن المنع نفسه ثانية[57]. والجمهور الذين يُذْكر في عدادهم قصّاص الشوارع يوضّح بجلاء الصورة المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حيًّا لميول العامة في أيامه فيقول: «فلا تراهم الدهر إلاّ مرقلين إلى قائد دبٍّ وضـارب دفّ على سياسـة قرد... أو مختلفين إلى متعبِّـد متنمِّس ممخـرِق أو مستمعين إلى قاص كاذب»[58].

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دلف الخزرجيّ من القرن الرابع في صحيفة له السببَ الذي دعا إلى إصدار مثل هذه الأوامر. وقد كتب هـذا الشاعـر قصيـدة[59] ذات طبيعـة تعليميـة عـاليـة حسب رأي مؤرخي الثقافة[60]، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان[61]، ويعدّ شرحها مصدراً

---

(56) الجاحظ: كتاب الحيوان 24/3 طبعة عبد السلام هارون.

(57) الطبري: تاريخ الرسـل والملوك القسم الثالث ص 2165 - 2131، أبـو المحاسن: النجـوم الزاهـرة 80/3 - 113 (أحداث سنة 279، 284).

ويجب أن تصحح عبارة (أن لا يقعد قاعد) بعبارة (يقصّ قاصّ). وبهذا الأمر حرّم على الورّاقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضاً.

* (الصواب كما في النجوم: ألاّ يقعد قاص).

(58) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (ذكر خلافة معاوية ـ من أخلاق العامة).

(59) وقد كتب الأخلف العكبري ويعرف بشاعر المكديين قبل ذلك قصيدة مماثلة لقصيدة أبي دلف إلاّ أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 183/3.

* (في ملح المقلّين من أهل بغداد).

(60) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُغني المعجم اللغوي بشكلٍ غير عاديّ بكلمات ومعان لم تعلّق بعد في ذيول القواميس ومستدركاتها.

(61) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساس على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.

خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام[62].

وبنو ساسان مذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه على تعاطي الفنون الساسانية[63]. وتصوّر رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصّاص أيضاً بين الذين يدّعون إشفاء الناس بالكرامات[64] والذين يكتبون التمائم:

ومن قَصَّ لإسرائيـ ـل أو شبـراً بشبر

(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشبريات)[65].

ومنهم:

ومـن يــروي الأســانيـ ـد وحشـوَ كلِّ قمّـطر[66]

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنهم يحضرون الأسواق فيقف واحد جانباً ويروي فضائل أبي بكر ويقف الآخر جانباً ويروي فضائل علي[67]، فلا يفوتهم درهم الناصبي[68] والشيعي، ثم يتقاسمون الدراهم[69].

---

(62) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هو تسيا على نشره من مخطوطة أمين، Cat. or. Lugd. Batav.، 1/249 - 251.

[البيهقي: المحاسن والمساوىء، طبعة ف. شفالـلي ص 524. قارن أيضـاً شفالـلي Schwally، مجلة الأشوريات (ZA)، 1912 ص 420]. ويمكن ملاحظة مقـدار التحالف بـين المشعوذين القصـاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.

(63) الحريري: المقامات. (المقامة الساسانية) ص 659.

(64) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.

(65) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/419 وقد يغري هذا بتفسير قوله شبراً بشبر على أن القصاص يدّعون أنهم يعلمون أدق التفاصيل في قصصهم. (قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة (الجمعية الألمانية الفلسطينية ZDPV، ص 166).

(66) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/423 تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

(67) المصدر السابق ص 423 وفيه: ومنّا الناثح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضاً منشغلين بالنواح على الحسين.

(68) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 36 ص 281، ملاحظة 1.

(69) الثعالبي: اليتيمة 3/423.

وفي القرن السادس الهجري ذكر ابن الأثير أستاذُ البلاغة القصاصَ في منزلة المشعبذين[70]. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما نقرأ وصف ابن الجوزي لخصال عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريباً.

فمنهم من يتبخّر بالزيت والكمّون ليصفّر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمّه سال دمعه، ومنهم من يخرّق ثيابه ويرمي نفسه من على المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأثواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودقّ المنبر والإيقاع بالقدم، ومنهم من يتزيّن بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد[71].

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحْوى مواعظهم. وإذا كان القصاص في العهود المبكرة قد كسبوا تعاطف الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدروسهم، فإنّ وعاظ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوّهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثروا في عامة الناس بلغة مثيرة[72] وضروب أخرى من الشعوذة، مع محاولة أن يُضْفوا على أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادّة. والسمة المميَّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرّزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الإسرائيليات[73] التي تسللت إلى أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضاً حاولوا أن يجذبوا (مستمعيهم) وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأن ذلك سيؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكى أنَّ أحد القصاص ذكر اسم العجل الذهبي، فسئل عن مصدره الذي

---

(70) ابن الأثير: المثل السائر ص 35.

(71) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكِّرين ص 94.

(72) قارن بـ: ياقوت: معجم البلدان 263/1، 138/2.

(73) السيوطي: الاتقان 221/2 (تواريخ إسرائيلية).

تلقّى عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص[74].

وقد ذكر قاص آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له إن يوسفَ لم يأكله الذئب فرّ من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن[75].

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السهل أن نفهم أنّ الفقهاء المحترفين ناصبوهم العداء حيث اندفع الناس بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعجّ بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافساً خطيراً.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القصاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

فيحكى أن أبا حنيفة سألته أمه مسألة، فأتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلى زرعة القاص. فأجابها زرعة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت[76].

ولكن لم يكن كل القصاص موضع احترام عند العلماء كزرعة القاص.

وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء بجأش رابط واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة على ذلك، وسنسوق أمثلة أخرى أيضاً.

يحكى أن المحدّث الشعبي (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيما حدثهم بالسند إلى النبي أن الله خلق صورين. له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبي منه هذا الافتراء على القرآن وأخبره بأن الله لم يخلق إلاّ صوراً واحداً، وإنما هي نفختان.

---

(74) المبرد: الكامل 363/1، ابن عبد ربه: العقد 151/2، المسعودي: مروج الذهب 454/1.
(75) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.
(76) المصدر السابق ص 108.

فأجابه الشيخ: يا فاجر! إنما يحدثني فلان عن فلان عن النبي وتردّ عليّ؟ ثم رفع نعله وانهال عليه بالضرب وتتابع الناس على ضربه، ولم يقلعوا عنه حتى حلف لهم أن الله خلق ثلاثين صوراً[77].

وحتى لو سلّمنا بأن هذه القصة لا تصح من ناحية تاريخية إلاّ أنها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين. وقد تعرّض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرّضه لأحد القصاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأن الله يجلس محمداً معه على عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتدّ من ذلك وبالَغَ في إنكاره، وكتب على باب داره:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فثارت عليه عوام بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتى انسدّ بابه بالحجارة وعَلَتْ عليه[78]. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّاظ على سلامة الحديث، وقد ساهم انعدام الشعور بالمسؤولية عندهم في اختراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصاص بكثرة في بلاد العراق منذ فترة مبكرة، كما وجدوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروى أن مالكاً بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة[79]. وأمّا في بلاد المغرب فكان وجودهم نادراً لغلبة الحديث على أهلها[80].

ووضع الحديث عند القصاص يختلف (في دوافعه) عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبية، وإنما كان أكبر همهم

---

(77) المصدر السابق ص 98.

(78) السيوطي: تحذير الخواص من أحاديث القصاص ص 161 تحقيق محمد الصبّاغ، المكتب الإسلامي 1972.

(79) المصدر السابق ص 212.

(80) المقدسيّ ص 236.

إدخال البهجة والسرور إلى قلوب مستمعيهم فضلاً عن المكاسب المادية التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنهم يخرجون طلباً للكسب الماديّ فقد دبَّ الحسد بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يحبُّ القاصُّ القاصَّ»[81].

ويتمّ جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو على الأقل يبدو هكذا من الرواية التي تنسب إلى الصحابي عمران بن حصين، فقد مرَّ هذا بقاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأى عمران هذا المشهد استشهد بحديث النبي:

«من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن ليسألون به الناس»[82].

وقد استعمل مصطلح (الكوازة) للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو (المكوز).

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصفٍ لها في القرن الرابع الهجري[83].

والعامّة يثقون في القصّاص إلى حدٍّ أنهم يقدّمونهم للدعاء، وقد طلب أحد الآباء من قاصّ أن يدعو له حتى يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له[84].

والظاهر أنّه كان لهؤلاء القصاص اشتغال بنوعٍ من الملذّات في القرن الخامس[85].

وحتى في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحررين في المدن الإسلامية[86]. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إنّ أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً على أحد الأعمدة

(81) الثعالبي: اليتيمة 184/3 [الميداني 304/2].

(82) الترمذي (كتاب فضائل القرآن، باب 20)، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

(83) الثعالبي: المصدر السابق 418/3.

(84) ياقوت: معجم البلدان 123/2.

(85) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(86) مثل بخاري. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen, 1889, P 269 a.

يعظ وهو يومىء برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنّه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامّة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إنّ هذا ذكّره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري(87)، ولا سيّما المقامة رقم 41 وتتضمن قيام أبي زيد في تنّيس واعظاً وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلى حدٍّ ما المقامة رقم 11 وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظاً ثم جمعه المال من الحاضرين(88).

(5)

وفضلاً عما ذكرنا، فإن هنالك أصنافاً أخرى من الدجّالين يجب أن نذكرهم في هذا المقام. وهذا يوضّح أن ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وُجِدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وسنتناول هنا الكلام عن المعمَّرين(89). وهؤلاء ينتمون إلى أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبويّ، حيث روى هؤلاء المغامرون المعمَّرون أحاديث نبوية عن طريق الاتصال المباشر بالنبيّ. فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم، إذ على غيرهم أن يبتكروا أسانيد توصلهم بالنبيّ.

ويزعم هؤلاء المعمّرون أنهم من صحابة النبي، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلى اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نَجَوْا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادّعائهم الصحبة.

وسنرى أنهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفّل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المألوف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزلٍ عن

(87) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufezeichnungen 191/3.

(88) نشر دي ساس، الطبعة الثانية ص 129.

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(89) [كتب جولد تسيهر بحثاً عن المعمَّرين وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني Abhandlungen, Zur arabischen Philolgie, II, Leiden, 189;]

الظروف الدينيّة. فيحكى أن الشاعر زهير بن جناب البطل الشعبي قد بلغ من العمر 450 عاماً، وقد عاش جدّه 650 عاماً[90].

وهذا دريد بن الصمّة اللخميّ أحد أبطال سيرة عنترة قد بَلَغَ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة 450 عاماً، وعاش بعد ذلك زمناً حتى أدرك عصر النبيّ[91].

والصواب كما وصف نفسه في قصيدة قالها قبيل الإسلام أنه كان وقتئذ شيخاً عجوزاً يبلغ من العمر ما بين التسعين والمائة[92].

وفي ذلك العمر شاخ دريد وأصبح حطاماً فانياً، وكان يُسَمّى من قَبْلُ رحى الحرب، وبذلك استحقّ تعظيم القبيلة.

وفكرة طول العمر هذه ترتبط في الغالب بأبطال الجاهلية[93]، وقد جمع فقهاء اللغة المادّة المتعلّقة بها من التراث العربي القديم[94]. وهذا التراث الذي يعود الفضل فيه إلى أولئك اللغويين قد تعرّض للمبالغة الشعبية. وكان المستمعون العرب ينصتون لروايات من نحو تلك التي كان يحكيها آخرُ رواة سيرة عنترة دون أن يثير فيهم الضحك.

وقد بلغ عمر أحد رواة سيرة عنترة حسب رواية الأصمعي 670 عاماً، أنفق منها 400 عاماً في الجاهلية[95]، وذلك تجنباً للوقوع في المفارقة التاريخية بادّعاء أن

---

(90) الأغاني 65/21 - 67 أخبار زهير بن جناب [Th. Nöldeke. VZKM. 1896, P. 354 G. Jacob, Arabis-ches Beduinen leben, ed., P. xix].

(91) سيرة عنترة 73/6، 20/8، 114/20، 143، قارن 3/3.

(92) الأغاني 12/9.

(93) ويعد رجال اللغة ومؤرخو الأدب كلَّ مَنْ بلغ من العمر ما بين 120، و150 عاماً من المعمّرين (سنان بن أبي حارثة بلغ 150 عاماً. الأعلم إلى زهير. طبعة لندبرج، طُرَف، ص 175، 7) الأغاني 3/4.

(94) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب (المعمَّرين) لأبي حاتم السجستاني (ت 255) وقد اقتبس منه صاحب الخزانة شيئاً كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بنشرة جولد تسيهر نفسه].

(95) سيرة عنترة 138/6. قارن بـ : ZDMGm xxxii, P. 342 وفلها وزن Prolegomena zur geschichte israels, 3rd, ed. P. 378.

الراوي قد أدرك وقائع قصصه وشاهدها بعينه.

وقد بلغ أحد قصاص معاوية، وهو عبيد بن شرية، من العمر ثلاثمائة حسب الأسطورة[96]. ولو أعرضنا عن الأساطير الشعبية لوجدنا أنّ المعمَّرين قد ولجوا المجال الديني.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلاّ أنها تُعدُّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقياً بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكِّرة، أو بالأحرى في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمَّرين الذين استغلوا هذه المِنّة وهي طول العمر في رواية أحاديث مختلفة لا إسناد لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنى بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنه التقى بعليّ، وروى خلق كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن عليّ[97].

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرى في سنة 329 هـ، لسمعنا عن رجلٍ من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعى منصور بن حزام يقال إنّ أباه كان مولىً للنبي، وقد زعم منصُور نفسه أنه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حيّين[98].

وهنالك معاصر أصغر هو جعفر بن نسطور الرومي الذي تعزّز نفوذه بين أهل فاراب سنة 350 هـ. يقول: «كنت مع النبي في غزوة تبوك، فسقط السوط من يده،

---

(96) الحريري: درة الغوّاص ص 55 طبعة توربكه.

[والصواب عبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولـد تسيهر Abhandlwngen, II, P. 40 وعن النص العربي انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضاً تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 100/1].

(97) ابن الأثير: الكامل 271/6 أحداث سنة 327.

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlungen, II, PP. L xxii - viii ويسمى أحياناً علي بن عثمان بن الخطاب].

(98) المقريّ: نفح الطيب 10/3 وفيه أيضاً وصف لظواهر أخرى.

* (في نفح الطيب: منصور بن حزامة).

فنزلتُ عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدَّ الله في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة»[99].

ويبدو أن بلاد الهند وأواسط آسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه الترهات. فيزعم سرباتك ملك الهند أنه هو الملك الهندي الذي أرسل إليه النبيّ رسله يدعوه إلى الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنه قد رأى النبيّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة [100] ويزخر كتاب (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين[101]. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقى الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدى رحلات صيده بالصحراء، فتقدم إليه شيوخهم، وقبّلوا الأرض، وقدّموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟. قالوا: إنّا كلّنا بنو رجلٍ واحد وهو حيّ يرزق، وقد أدرك رسول الله، وحضر معه حفر الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيىء به إليه في مَهْدٍ»[102]. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعى الربيع بن محمود المارديني في هذا النوع من الدجل مدّعياً الصحبة سنة 599 هـ[103].

وكان أكثر هؤلاء الدجاجلة تهوّراً ذلك الهندي المسلم الذي يدعى رتن بن عبد اللّه المتوفى عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرى)[104].

---

(99) ابن حجر: الإصابة 268/1 [ولمعرفة مصادر أخرى انظر: Abhandlungen, II, Pl Lxvii].

(100) المصدر السابق 122/2 [وثمة مصادر أخرى في: Abhand. II. P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هو، معمر الموصلي].

(101) المصدر السابق 263/1، والقصيدة لجهمة بن عوف الدوسي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاماً).

(102) المصدر السابق 266/1.

(103) المصدر السابق 530/1.

(104) [انظر دراسة هو روفيتس المفصّلة عن بابا رتن، وَليُّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97 ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الذيل].

وقد زعم أنه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمّد في الحجاز. وقد قام برحلات عديدة شاقّة ليرى الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبي بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجده فكوفىء نظير ذلك بأن أفسح في أجله ليكون متوشالح في المسلمين.

وقد روى نحو ثلاثمائة حديث ادّعى أنه سمعها من النبيّ نفسه[105]، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثّر رتن في كثيرٍ من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثبتاً بأسماء العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية، وحتى من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبيُّ لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدّث معه[106].

وأصبح محمود ابن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروى عنه أكاذيب بابا رتن[107]، فأخبر بأنّ أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرى مشهورة أيام النبي.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان على الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه على حديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»، ولتأليفه رسالةً مستقلة في تفنيد أسطورة رتن اسمها: «كسر وَثَن رتن».

يقول الذهبيّ: «من صدّق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طب،

---

(105) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. ڤارنر رقم 975 (5)، فهرست 101/4 ڤفرت: فهرست برلين 184/2 رقم 1387 ص 214 رقم 1486.

[وتوجد مخطوطة في كلهنؤ، انظر هو روفيتس، C 1 ص 112].

(106) الكتبي: فوات الوفيات 21/2.

(107) ابن حجر: الإصابة 532/1 - 538.

وليعلم أنّي أول من كذب بذلك، وهذا شيخ مفترٍ دجّال، كذب كذبة عظيمة، وأتى بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالى أنى يؤفك»[108].

وقد حارب ابن حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصّلة لخرافات رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجّال آخر في القرن السابع ببلاد التركستان يدعى أبا الحسن الراعي، يزعم أنّه من معمّري الصحابة، وقال إنه حمل النبي في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له.

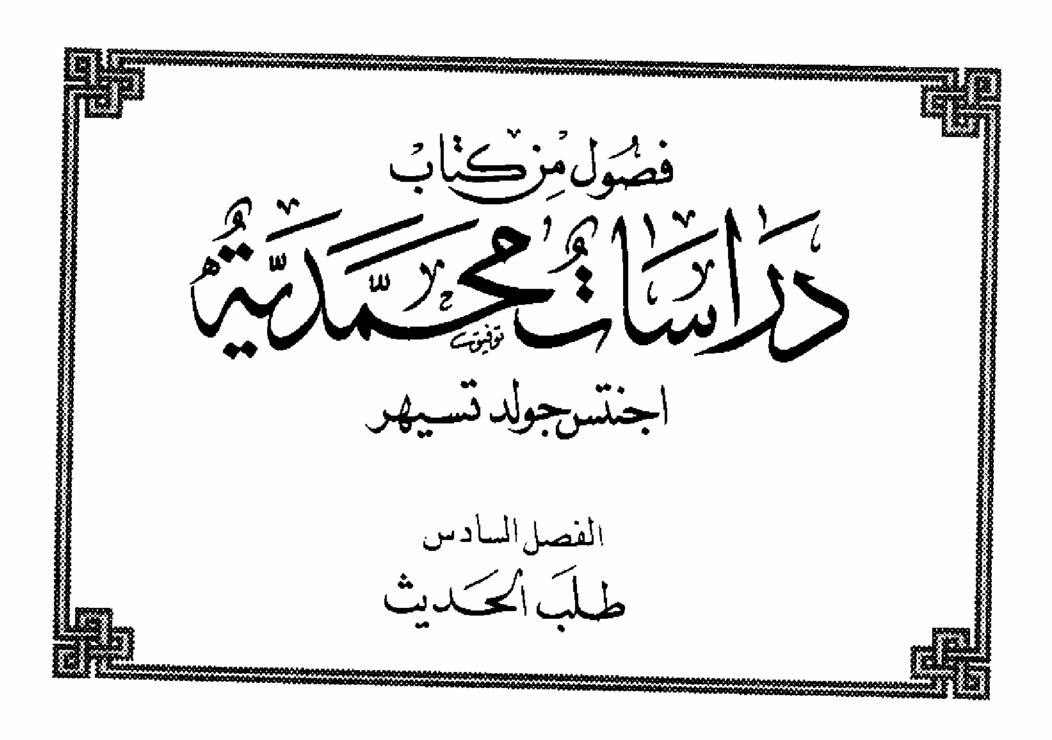
وعلى الرغم من أنّ المحدّثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد الوضّاعين دون أيّ تردد ورموهم بالدجل[110]، إلاّ أنهم كانوا أنفسهم قادرين على استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن. وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة ينالها المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسَّ بسوء. والتعرّض لهم بالازدراء يُعَدّ جريمةً توجب الجزاء.

---

(108) الكتبي: المصدر السابق 23/2 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(109) ابن حجر: المصدر السابق 88/4.

(110) انظر الهامش رقم 8 من الفصل الرابع من كتابنا هذا.



(1)

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمة محلية، ومن هنالك انتقل إلى جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرى نشأ جزء كبير منه بشكل مستقل في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النبي في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد نبّه النقّاد المسلمون أنفسهم إلى السمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة[1].

---

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «هذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب ما يقول =

وإذا رغب الفقهاء في بلادٍ ما أن يسدّوا الفراغ المتمثّل في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيل إلاّ الارتحال لسماع الأحاديث بصورة شخصية في الأمصار الأخرى.

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدّ الرّحال إلى رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتى تصح روايتها عنهم[2]، فيُسْمَعُ إسنادُ الحديث برمته، وبذلك تعرف أسماء رواته واحداً واحداً حتى آخر راوٍ فيه. وأي شكل آخر من أشكال الطلب يُعَدّ فاسداً. وقد روى في استنكار أن ابن لهيعة (ت 174هـ) كان يقرأ عليه ما ليس من أحاديثه[3].

والحصول على حديث صحيح يتطلب الاجتماع برواته[4]، ولذلك جعل العراقيون الحجّ إلى الأراضي المقدسة وسيلة لسماع الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك[5].

وقد تختلف هذه الأحاديث من حين إلى آخر عن الأحاديث في بلادهم كما

= الرجل في ركوعه وسجوده)، وقوله: «هذا من سنن أهل البصرة الذين تفرّدوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حمص» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحدّ في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حدًّا بعينه يقام على منتهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، تفسير سورة الرحمن).

* (راجع تعليقنا على كلامه هذا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 75/3 سلسلة تراثنا.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(4) روى عبد بن حُميد حديثاً عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يحجّ حتى نسمع منه هذا الحديث» الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(5) الأغاني 35/19 (سفيان بن عيينة). يقول علي بن المديني: «حججتُ حجة وليس لي همة إلاّ أن أسمع» انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

رأينا آنفاً. ثم إن كثيراً من الاهتمام قد بُذل للإحاطة بأولئك الرواة الذين رووا عنهم بشكل مباشر أو عمّن سمعوا عنهم، كما شرع في رحلات عديدة لإشباع هذه الرغبة.

وهذا أحمد بن موسى الجواليقي الأهوازي (210 - 206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلى البصرة كلما سمع فيها عن حديث يرويه أيوب السختياني ليتلقاه عمن سمعه مباشرة من مصدره، وكان مجموع رحلاته التي قام بها ثماني عشرة رحلة[6].

والأمثال الدينية والأقوال المحفِّزة[7] تطري شدّ الرحال في طلب العلم ولو كان في بلاد الصين. ويراد بالعلم في تلك الأقوال العلوم الدينية التي رويت في الحقيقة منذ زمن مبكر، وهي الحديث والسنة[8].

وينسب إلى أبي الدرداء الصحابي قوله (وهو في الواقع كلام متأخرين): «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببرك الغماد لرحلتُ إليه»[9] وبرك الغماد موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً[10].

(ومن تلك الأقوال): «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» أي أنه مأجور في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله[11].

(ومنها): «وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإن طالب العلم يستغفر له من في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء»[12] وليس بذي بالٍ أن

---

(6) ياقوت: معجم البلدان 286/1.

(7) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أن بعضهم حجّ ليتحقق من سنة مسح الخفين.
* (وفيه أن زِرّ بن حبيش أتى صفوان بن عسال يسأله عن مسح الخفّين).

(8) الترمذي وفيه: «إن هذا العلم» ويعني: هذه السنّة قارن بما ورد في الفصل الثالث، هامش 119.
«القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولفظة (جماعة) تعني: أهل الفقه والعلم الحديث.

(9) جزيرة العرب. طبعة د. هـ. موللر ص 204.

(10) ياقوت: معجم البلدان 400/1.

(11) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن بـ: كريمر: تاريخ الشرق 437/2

(12) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، [حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السنّة لفنسنك. مادة (علم)].

نعدّد أمثلةً على التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجالٌ طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلى وسط آسيا حتى تصح لهم روايتها[13].

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول على الأحاديث الموثّقة المفرّقة في الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسم محدّث مشهور من لقب (الرحّالة) أو (الجوّال)[14].

وليس من قبيل المبالغة المحضة أن يوصف أولئك الرحالة بلقب (طواف الأقاليم) وهو لقب شائع في كل البلدان[15]، وفيهم أناس حكوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شرقاً وغرباً أربع مرات[16].

ولم يرحل أولئك الرجال إلى كل تلك البلاد لرؤية العالم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حفاظ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحط على شجرة إلّا أكل ورقها»[17].

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب[18]، أي في البحث الجادّ

---

(13) قارن بـ: طبقات الحفاظ للسيوطي ص 168، 188، 419.

(14) ومن الواضح أنه شرف عظيم أن ينعت المرء بأنه مقصد رحلة الطالبين. وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه آباط أو أكباد المطيّ». انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 34/1، والمبرد: الكامل 571/1 وفيه: «رُحْلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 253/1.

(15) قارن بالتعبير: «أخو سفر جوّاب أرض» الأغاني 38/1.

* يعني قول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أمّا إذا الشمسُ عارضت ... فيضحي وأمّا بالعشيِّ فيخصر

(16) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 284، 388.

* (جاء في صفحة 388 من المصدر المذكور في ترجمة ابن المقرىء أنه قال: طفت المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيت لنسخة مفضّل بن فضالة سبعينَ مرحلة، ولو عرضت على خباز برغيف لم يقبلها).

(17) المصدر السابق ص 270.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

(18) المصدر السابق ص 112.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

عن الأحــاديث والتحقق من صحتهـا، (إنّهم) (من المشهــورين بـالــطلب في الرحلة)[19].

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائج مهمة للتطور العملي للحديث في الإسـلام، وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاء في إقحام الأحاديث الإقليميـة العملية داخل الإطار العام للحديث بشكل أكثر انتظاماً واتّساقاً. ولولا جهـودهم لكان جمع الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهمية نظرية في النقد، وهي جميعها مندمجة في مجموعة الأحاديث، وتُعَدُّ ذات قـوة ملزمة ومتكافئة شريطة أن تكون أسانيدها صحيحة ولا يرقى إليها شك.

واستمرّ النقاد وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلة، إلّا أن هذا لم يؤثر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنية.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعض الأمور التي كانت في السابق خاصة فقط بأجزاء محددة من بلاد الإسلام أكثر عموماً وأهمية، وقد مكن هذا العمل من تطوير نوع من السنة الموحدة في كثير من المجالات إن لم تكن أغلبهـا للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسـلام (المختلفة) ذلـك النوع من السنّـة الموحَّدة.

وإذا دخلنا إلى الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين[20] وجدنا نقشاً مكتوباً على بوابته يشدّ الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنّمـا لكلّ امرىء ما نوى» ويُعَدُّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادىء الإسلام، وهو في حدّ

---

(19) ياقوت: معجم البلدان 518/3 [عن أسفار المحدّثين انظر الغـزالي: إحياء علوم الـدين كتاب آداب السفر].

(20) CF. Ebers, Aegypten in Bild und Wort II, P. 72.

ذاته ليس أول حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل ذلك[21] يُعَدُّ واحداً من أربعة مبادىء أساسية عليها مدار الإسلام على الرغم من أن هذا القول كان في الأصل ذا مغزى أخلاقي[22] لقياس القيمة الخلقية لفعل ديني ما من خلال نيّة فاعله[23].

وقد طبّق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأ أسمى في معالجة المسائل الدينية والشرعية[24]، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي لا تليق بهذه الفكرة

---

(21) قارن: الفشني: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادىء الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكور في قصيدة لأبي جعفر الألبيري (المقري نفح الطيب 683/2.

* (يعني قول أبي جعفر الألبيري)

عمل إن لم يوافق نية ... فهو غرس لا يُرَى فيه ثَمَر

«إنما الأعمال بالنيات» قد ... نصّه عن سيِّد الخلق عُمَر

ويعني بما جاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مفوّز:

عمدة الدين عندنا كلمات أر ... بع هي من كلام خير البرية

اتق المشبهات وازهد وَدَع ما ... ليس يعنيك واعملن بنيّة

(22) وهذا واضح من تمام الحديث الذي لا يرى الهجرة إلّا إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(23) مالك: الموطأ (إن الله قد أوقع أجره على قدر نيّته) عن نيّة الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلا عقالاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله ما نوى).

(24) وكثيراً ما يذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لا يترتب عليها عمل إلّا إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله ـ وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره ـ كتاب الأيْمان، باب النيّة في الأيمان ـ كتاب الحِيَل، باب في ترك الحِيَل ـ كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النيّة في الوضوء ـ كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه ـ كتاب الأيمان والنذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عنى به الطلاق والنيّات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أن اليمين لا يقع إلّا بنية الحالف والمستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء أن اليمين على ما يصدقه صاحبه) ويروي عن الشافعي أن حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، آلفرت) فهرست برلين 156/2 رقم 1362 [قارن أيضاً بـ: مفتاح كنوز السنة لفنسنك مادة (نيّة)، ومثله: [Die intente in recht, ethick en mystiek der smeitische volken', in Versl. Med. AK. Amst., Ser. 5, IV, PP. 109 ff., idem, S.V «Niya» in EI.].

الخلقية الرفيعة[25].

ولم يكن هذا المبدأ ـ الذي يحكم كل نظريات الشريعة ـ معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهود مبكرة في المدينة فقط[26] ولم يعرف في بلاد العراق[27]، ومكة واليمن والشام ومصر[28].

وقد أصبح هذا الحديث نتيجة للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً محكَّماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنِّفٍ أن يصنف شيئاً من أبواب العلم إلّا ويبتدىء بهذا الحديث»[29].

(3)

إن الاستشهاد بحديث النيّة كفيل بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يصبح بها أحد الأحكام ذات السمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً يحتجّ بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلى ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

---

(25) ومن هذا القبيل نجد أن هذا المبدأ يقرر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 243/2، وإرشاد الساري للقسطلاني 247/4.

(26) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إن مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).
ومن الملاحظ أنه حتى في الموطأ يطبّق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يُرْوَ في صورة مجرَّدة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسُه حديثَ النيّة في كتابه في أحكام الحرب انظر. Wiener Jahr-bücher der Literatur (WIL), xl, P. 49, no. 6 [I.P.G].

(27) والنيّة عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطلاني: إرشاد الساري 49/4.

(28) ابن حبان، عند الجرجاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(29) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كلّ باب).

وعلينا أن نقول في البداية إنَّ كتب الفقه لم تهتمّ بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقة نقدية، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوب منهجيّ. وقد ضُمَّتْ الأحاديث التي اختارها المصنِّفون بعضها إلى بعض بفعل الرحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العام الإسلامي[30]، وكان عليه أن يتحقق من عدالتهم، وعدالة أشياخهم. والشيء نفسه يصدق على أصحاب كتب الحديث الأخرى[31].

وظهور هذه المصنفات لم يضع حدّاً للجمع المستقل الذي لا يمكن أن يتعزّز إلّا برحلات الطلب فقط.

ولم تكن الرغبة في التعلّم محصورة في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومن يرغب في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النبي يجب عليه أن يتلقّفها من أفواه الرواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنفات وأخذت في الانتشار. ويروى أنّ أبا عبد اللّه بن منده (ت 395 هـ) أحضر حمولة أربعين بعيراً[32] من الكتب والكراريس، ولا يعني لقب

---

(30) النووي: تهذيب الأسماء 73/1، الطبعة المنيرية.

(31) [لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الأخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التي ألّفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد، ومصنف عبد الرزاق، ومسند الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سزكين: Hadis musannafat inin medbdei Ve ma'mer b. rashid in câmi'i, Turkiyat Mecmuasi, xu, pp. 115 F.

وبالمثل بحثه عن البخاري: Bugari'nin Kaynaklari hakkinda arastirmalar, Istanbul, 1950.

ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور أحد شيوخ البخاري: Eine Handschrift der Sunan von Sa'id b. Mansür, des Lehrers von Muslim, Die Welt des Islams, 1962, PP. 25 FF.]

(32) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الأدب انظر: Beitraĝe Zur Geschichte der Sprachgelehrsam-keit bei den Araber (1873), Fasc. 3, PP. 39 F. ووِقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 34/19، وقر بُختي أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 535/1 الطبعة الأوروبية) ليس معناه دائماً حملَ بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 128/19. =

(ختام الرحالين)[33] الذي لقّب به أن هذا النوع من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلى المكانة المرموقة التي تبوأها ابن منده بين أولئك المغرمين بهذا النوع من البحث.

وحتى عصور متأخرة جداً كان طموح المسلم التقيّ أن يكون صاحب حديث، ولا يمكن أن يكون كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلب يتركّز على غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلى الدهشة أن الناس الذين اقتنوا هذه الغرائب ـ للحصول على ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هذه مجاناً على سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقة للكسب بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحة.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنم بالفعل عن عدم الرضا عن الناس الذين استعملوا التعليم الديني وسيلةً لكسب المال. فهذا عبادة بن الصامت كان يعلم ناساً من أهل الصفّة القرآن فأهدى إليه رجل منهم قوساً. فأرسل عبادة إلى النبي ليسأله إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمي بها في سبيل الله، فأجابه: «إن سرَّك أن تُطَوَّقَ بها طوقاً من نار فاقبلها»[34].

= * (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شيء يتعلق بـ (وِقر البعير).

(33) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

(34) أبو داود: السنن (كتاب الإجازة، باب في كسب المعلِّم).

وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1 سطر 13 [ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، باب الأجر على تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية].

* (لا يعني Stern أحدُ مترجمي هذا الكتاب بالإحالة على صحيح البخاري حديث عبادة بن الصامت ولكنه يعني اتخاذ الأجر على قراءة القرآن في الرقية).

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلمين الذين انصرفوا لتعليمه حتى ظهرت الأدلّة المؤيدة لقبول العطايا والهبات[35].

ومنذ وقت مبكر جداً تدنّى طلب الحديث إلى مستوى التجارة، وقد شجعت رحلات الطلب جشع أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدر للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصف شعبة هذا المشهد: «رأيتُ أبا المهزّم ـ يزيد بن سفيان ـ في مسجد ثابت البناني مطروحاً، لو أعطاه رجل فِلسين حدّثه سبعين حديثاً»[36].

وعلى الرغم من ذلك نجد هذا الشحاذ من أصحاب الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة وأنه قادر على رواية أحاديث النبي باسمه[37].

وفي وقت مبكر استنكر أكثر الناس ورعاً جشع الرواة، ووقفوا ضد أولئك الذين يأخذون على التحديث أجراً[38] حتى الأسفار القديمة شهدت على هذا الاستنكار: «علِّم مجّاناً كما عُلِّمتَ مجّاناً»[39].

ويقصد بالغوغاء[40] أولئك الذين يدوِّنون الحديث لكي يأخذوا أموال

---

(35) انظر الأدلة التي ساقها آلفرت في فهرست مكتبة برلين 53/1 أ و 168 ب.

(36) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(37) الترمذي (كتاب الجنائز، باب رقم 50 ـ فضل الصلاة على الجنازة، وكتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب).

* (جاء في الموضع الأول من جامع الترمذي أن أبا المهزّم قال: صحبتُ أبا هريرة عشرَ سنين. . الخ قال أبو عيسى (الترمذي): وأبو المهزِّم اسمه يزيد بن سفيان، وضعّفه شعبة).

(38) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 153 - 155.

(39) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودي: Talmud, Nedarim, Fol, 37 a «لقد علمتك كما أمرني يهوه». والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعلم الديني.

(40) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (أخبار معاوية ـ ذكر جمل من أخلاقه وسياسته).

* (لم يأت في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من =

الآخرين[41].

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفي من الأشياء التي يستغلها الناس الماديون لأجل الثراء[42]. وكل هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول على أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلامي أمثلة عديدة حول الطرق العجيبة التي يتصيّد بها الرحّالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصّة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلى الموصل قريةً تسمى (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) وأمضى ليلته في مسجدها، وفي اليوم التالي أمّ المصلّين أبو محمد الصريفيني، وعندما أنهوا صلاتهم اقترب الرحالة من الإمام وسأله: سمعتَ شيئاً من الحديث؟ فقال: كان أبي يحملني إلى حفص الكناني وابن حبّابة وغيرهما وعنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتى أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة فيها كتاب علي بن الجعد (ت 230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلى أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها[43].

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلى لهوٍ محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول على أحاديث دون فهم لمحتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخر بأحاديثه، ولكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضح الهجمات التي تحدثنا عنها في موطن سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطىء كان في أوجه حقيقةً في القرن الثالث.

= جولدتسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كلّ ناعق. والنصّ كما في مروج الذهب: (وقد سئل ـ أي عليّ بن أبي طالب ـ عن العامة. فقال: همج رعاع أتباع كلّ ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا إلى ركن وثيق. وأجمع الناسُ في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(41) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: غوغاء).

(43) ياقوت: معجم البلدان 404/3.

ولم يتردد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلى تلك الحماقات، التي ارتكبها الرواة الماكرون وتلقاها بعض الجهلة، وقد بلغ هذا الشرّ أقصاه في القرن الخامس.

وقد نبّه عالمان مسلمان مبرِّزان من علماء هذا القرن إلى هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الذي أحسَّ بضرورة وضع حدّ نظرياً وعملياً لهذه اللامبالاة المطبقة، وقد رأينا بالفعل مثالاً على نشاطه العملي في هذا المجال. وأمّا في المجال النظري فإنّ كتابه (الكفاية في معرفة أصول علم الرواية) يُعَدّ علامةً بارزة على تحمّسه لتطهير الحديث[44]. وفي مقدمة كتابه هذا يصف ظروف علم الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول: «وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعها، من غير أن يسلكوا مسلك المتقدّمين، وينظروا نظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي وتمييز سبيل المرذول والمرضي... بل قنعوا من الحديث باسمه.. فهم أغمار وحملة أسفار[45]، قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلى البلدان البعيدة، وهان عليهم الدأب والكلال، واستوطؤوا مركب الحل والارتحال، وبذلوا الأنفس والأموال، وركبوا المخاوف والأهوال شعث الرؤوس، شحب الألوان، خمص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لِما عَلاَ من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلاّ إياه، يحملون عمّن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته.. ويحتجّون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية... ولا يحفظ اسم شيخه الذي حدّثه حتى يستثبته من غيره، ويكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقاده، ويرون ذلك جائزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، والإسناد متقدماً عالياً، فجرّ هذا الفعل

---

(44) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.

(45) انظر الفصل الرابع.

منهم الوقيعة في سلف العلماء، وسهّل طريق الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء»[46].

ويصف الخطيب أيضاً منهج هؤلاء في الدراسة فيقول:

«وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلب على إرادتهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف»[47].

ونجد هذا الموقف أكثر وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصر للخطيب البغدادي وأصغر منه سنّاً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترِّين فرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمّة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ، ليقول: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري، إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنّة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلّا النقل، ويظنون أنَّ ذلك يكفيهم. . .»، ويقود هذا إلى كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلاً): «فترى الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبي يلعب، ثم يكتب اسم الصبي في السماع، فإذا كبر تصدّى ليسمع منه، والبالغ الذي يحضر ربما يغفل ولا يسمع ولا يصغي ولا يضبط (ولو جاز كلّ ذلك) لجاز أن يكتب سماع المجنون والصبي في المهد»[48].

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصور كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدِّقون والمتبجِّحون.

وإذا كلّف أحدُهم نفسَه عناءَ سؤال هؤلاء الشيوخ عن الرحّالين الذين

---

(46) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 3 وما يليها.

(47) المصدر السابق ص 141.

(48) الغزالي: إحياء علوم الدين 397/3.

* (كتاب ذم الكبر والعجب ـ بيان أصناف المغترّين).

أحضروا لهم الأحاديث ـ كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) ـ فقد يحصل على الجواب نفسه الذي تلقّاه إبراهيم السنهوري عن شيوخ ابن دحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً[49].

وعندما نضع نصبَ أعيننا التّهم الموجهة إلى علماء أفاضل في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالتجربة أن نستنتج الحيل الممكنة (التي يمارسها الرواة).

وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي على رحلات عبد الكريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يرون أن هذا العالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلى ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلى بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من البلاد. . . وقد جمع مشيخته[50] فزادت عدّتهم على أربعة آلاف»[51].

ويستطرد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إن ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّف في الموضوعات والوضّاعين يقول عن هذا العالم إنه كان يأخذ الشيخ

---

(49) انظر كتابنا Záhiriter (المذهب الظاهري) ص 178.

(50) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين من وضع لاندبرج. وانظر: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 54/1. وتعرف المشيخة أيضاً بـ (معجم) الشيوخ انظر شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد (ص 5) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في فوات الوفيات 196/3 - 197 (طبعة إحسان عباس) مثالاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشبيلي (ت 739 هـ) الذي بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ : Berl. Cat. I, P. 92, no. 288 Ahlwardt's Landberg. Samml. No. 75.

وقارن أيضاً بـ : مخطوطات جامعة لا يبترج. ووصف المكتبة مذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 8 ص 579. وكانت تؤلف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 529/3 و 37/4.

[وهنالك مقالة لعبد العزيز الأهواني تتعلق بالمشيخات الأندلسية التي تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمجلة معهد المخطوطات 99/1 وما بعدها. سنة 1955].

(51) ابن الأثير: الكامل 98/9 (أحداث سنة 563 هـ).

ببغداد ويعبر به إلى فوق نهر عيسى، فيقول حدثني فلان بما وراء النهر. ويعلق ابن الأثير على كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذ بارد جداً، فإن الرجل سافر إلى ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامة بلاده من عامة شيوخه، فأيّ حاجة به إلى هذا التدليس. وإنما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيّ، وابن الجوزي لم يبق على أحد[52] إلّا مكسري الحنابلة»[53].

ومهما كان الذي نظنّه في اتهام ابن الجوزي، فإنه مؤشر واضح على أن رحلات الطلب قد اعتراها الكثير من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

(4)

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسة علمية جديدة، وقد أسست هذه لتكون دعماً لرحلات الطلب التي تكلمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارس خاصة بعلوم الحديث، وكان التعليم النظامي مقصوراً على الفقه ومذاهبه، في حين أن طلب الحديث لا يكون إلّا بالارتحال.

وقد أنشئت أول دار للحديث في القرن السادس على يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خلد اسمه في دمشق بتأسيس المدرسة النُّوريّة التي خصصت لعلوم الحديث، وقد دُعي للتدريس فيها الحافظ ابن عساكر صاحب كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة[54].

---

(52) قارن بـ: مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

(53) [انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدسيّ بمجلة معهد الدراسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13 - 16]. لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزي كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 323/8، 334/8، 255/9، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

(54) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Gelehrten. P. 69 ونكتشف من خبر أورده م. هار تفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدَّد الشيوخ الذين علّموا بالمدرسة حتى عصره (Cat. Bibl. Nat., Ms. no. 2788, fol. 4 b).

[انظر ترجمة هـ. سوفير: «وصف دمشق» بالمجلة الأسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 - 282. وقد وصف سوفاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بدمشق، 1، سنة 1938، ص 15 وما بعدها. وأي هرتسفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942 ص 49 وما يليها].

وبعد مضي بضعة عقود من السنين على تأسيس المدرسة النوريّة بدا للملك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعل الشيء نفسه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622 هـ داراً للحـديث في القاهـرة على غـرار تلك التي في دمشق، وكـان أبـو الخطاب بن دحية المعلِّم السابق للملك أوَّل أستاذ يجلس للتدريس فيها.

ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أقفلت المدرسة بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقريزي الذي تتسم أحكـامه ببعض التحامل[55]، شغل كرسيَّ ابن دحية «صبيٌّ لا يشارك الأناسيَّ إلاّ بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلاّ بالنطق واستمرّ فيها دهراً، لا يُدْرَسُ فيها حتى نسيت، أو كادت تنسى دروسها»[56].

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهرت مدرسـة جديـدة للحديث في دمشق هي المدرسة الأشرفية[57]، تولّى التدريس فيها ابن الصـلاح الشهرزوري صاحب المقدمة المشهورة في علوم الحديث[58]، ودرّس فيها أيضاً النووي.

---

(55) (يكفي أنَّ) أحد معاصري المقريزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، آلفرت: فهرست برلين 77/2 - 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيضاوي. ومخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 248/2 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 742/1، رقم 11].

(56) المقريزي: الخطط 375/2.

(57) Wüstenfeld, I.C. [Sauvaire, OP. Cit., PP. 271 - 3 وفيه أن تاريخ بنائها هو 628هـ].

(58) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 1161/2) توجد منه نسخ مخطوطة عـديدة بفهـرست المخطوطـات الشرقية بـالمتحف البريـطاني، 1597، 1598 (ص 721) وبمكتبة سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون. ف. روسن). [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيله 610/1 وما يليها من الأصل الألماني]. ولمعرفة مقـدار انتشار هـذا الكتاب التمهيـدي ومبلغ شعبيته يكفي أن نلقي نظرة على المختصرات والملخّصات التي اكتتبت عليه، وأيضاً المنظومات التي نظمت فيه.

وقد تكلّم آلفرت عن هذا المصنّف بالتفصيـل. انظر، فهـرست برلين 6/2 ومـا بعدهـا. الأرقام: =

ولم تعمّر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن(59) في الوقت الذي انصرف فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلاً عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهيأة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان على الواحد منهم أن يسمع المئات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شهرة شيوخها لم تكن بديلاً عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة على إصلاحها أو الانتفاع بها(60).

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلّم قليلاً عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوباً (معروفاً) في الحياة الأدبية، وتُعَدّ خصيصة للمجتمع الإسلامي في صورتها العادية وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظير في الأوساط الأخرى.

1537 - 1048. وانظر أيضاً ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064 - 1068.

وقد ذكر الكتبي في فوات الوفيات 73/3 - 74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ). انظر فهرست المتحف البريطاني رقم 191، 2 ومختصر لعماد الدين بن كثير (ت 774 هـ). هوتسما: فهرست بريل 132/2 رقم 782 ولقاضي القضاة محمد بن سعادة (ت 663 هـ) نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر ڤستنفلد: المصدر السابق ص 103. وقد كتب علاء الدين مغلطاي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظر (فهرست المتحف البريطاني رقم 1598:).

(59) وفضلاً عن دُوْر الحديث، هنالك أيضاً العديد من المدارس الأخرى عدّدها ميكائيل ميشاكا في دراسة له بعنوان: Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften, III, P. 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلّف إلّا أثراً ضئيلاً في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر أيضاً بحث ج. سوڤ جيه: Les perles choisies d'Ibr ach - Chihna PP. 133 - 4، وانظر كذلك الجزء المخصّص لأصل المدرسة وانتشارها في مقال ج. بدرسون على «المسجد» المنشور بدائرة المعارف الإسلامية.

(60) قارن: Kremer's Aegypten, II., P. 275.

وقد نحيل في العموم على المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلى الدراسة الملحقة بها[61].

ويمكن إلقاء نظرة واسعة على نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التي جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء الذي أفرده آلڤرت لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه[62].

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلهفون لسماع الحديث إمّا لأنهم رأوا أن تلك الرحلات الطويلة غير كافية، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسماع من رواة الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديل من الحصول على الأحاديث من الراوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصلوا بذلك على إجازة الشيوخ[63] لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مشافهةً، إمّا بالحصول على جزء يتضمن أحاديثهم، أو حتى برؤيته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلى الإجازة من خلال طريقة تعرف بالمناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطي مثالاً يتضمن صفات المناولة:

اعتاد مالك بن أنس أن يخرج لتلاميذه وطلّاب السماع مجموعة من الصحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنته عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عنّي». فقد أذن لهم أن ينقلوا عنه تلك

---

(61) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص 9 وما بعدها.

(62) المجلد رقم 1. ص 54 :95. انظر أيضاً فهرست برَّل هوتسما، 1889، ص 134 وما يليها. الأرقام: 795 - 805.

(63) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير هذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي).
فعبارة: استجزته فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبت منه الماء لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالِم أن يجيزه.

الأحاديث التي تلقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدّثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمة كلمة[64].

ولم ينفرد مالك في عصره بهذه الطريقة في تلقّي الأحاديث، فقد رُوِي عن أبي بكر بن أبي سبرة، الذي خَلَفَه أبو يوسف على القضاء، أنه كتب لابن جريج ألفَ حديث من أحاديثه الجياد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدّثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها[65]. ويبدو أنّ صحة المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولى، حتى إنّ البخاري[66] احتج لصحتها وَدَعَا إلى ذلك في جامعه على أساس أن لها أصلاً في السنة المتقدّمة. والإجازة أكثر تسامحاً من المناولة، إذ الحضور الشخصي للمتلقّي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة)[67].

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجل بقرطبة عرف بـ(فقيه الأندلس)، وهو عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحب شرح الموطأ، ومن أشهر تلاميذه بقيّ[68] من مخلد القرطبي[69]، وقد ذكر ابن وضّاح الطريقة التي تلقّى بها ابن حبيب

---

(64) Notes to ibn Hishàm. II. P. 115.

(65) ابن قتيبة: المعارف.

(66) البخاري (كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة).

(67) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

* (ترجمة مروان بن علي الأسدي القطّان المعروف بالبوني) - حَدّث عنه أبو عمر بن الحذاء وقال: «لقيته ببونة وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طليطلة فوجّه إليّ الديوان وأجازه لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

فلفظة: «ناولني» تعني: قدّم لي في حضوري، ولفظة: «أجازني» تعني: في غيابي وهذا المثال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(68) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالتاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (بقيّ) (بالباء).

(69) انتهز هذه الفرصة لتصويب ما كنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرية) ص 115 من أنه ابن مخلّد (بتشديد اللام وكسرها) والصواب بفتحها دون تشديد.

علمه بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب بغرارة مملوءة كتباً، وقال لي: هذا علمك تجيزه لي؟ فقلت: نعم. ما قرأ عَليَّ منه حرفاً ولا قرأته عليه»[70].

وفي القرن الرابع لم تكن هنالك ضرورة لحضور المتلقّي شخصياً للحصول على الإجازة كما هو في السابق، وإلاّ ما كان لأبي ذر الهروي (ت 434 هـ) أن يقول: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[71].

وقد كتب أحد شيوخ أبي ذر وهو وليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) من علماء سرقسطة رسالة في إثبات صحة الإجازة بوصفها طريقة لنشر الأحاديث[72].

وفي هذه المرحلة أخذت الإجازة تحلّ محلّ الطلب المتمثل في صورة الرحلات الطويلة إلى الأشياخ وبشكلٍ كامل تقريباً.

وفي القرن الخامس الهجري عُدَّ العمل بالإجازة فعلاً مساوياً للسماع[73].

والخطيب البغدادي الذي سبق ذكره، وهو رجل لم يكن متهوِّراً بالتأكيد في جمع الأحاديث، جديرٌ بذكر التساهل في قبول الإجازة بوصفها واقعاً مسلّماً به حيث يقول: «وعلى هذا رأينا كافة شيوخنا يجيزون للأطفال الغُيَّب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنانهم، وحال تمييزهم، ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يصح لمقتضى القياس»[74].

وقد تغري هذه الكلمات البعضَ فيراها حجةً قويةً للحدِّ من تزايد الإجازات.

---

(70) ياقوت: معجم البلدان 244/1.

(71) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(72) المقّري: نفح الطيب 380/2 بتحقيق إحسان عباس.

(73) وممن قالوا بذلك (الغَازي) محدّث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفَّاظ ص 462 - 463 وأصحاب الضمائر الحيّة من المحدثين ورواتهم يصرحون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازةً بقولهم: أخبرنا فلانٌ إجازةً. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتّبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخيّة ـ انظر الأغاني 114/7، 118، 119.
* (جاء في طبقات الحفَّاظ (الغازي) بالغين لا بالفاء. وهو الحافظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد اللّه. ولد بأصبهان سنة 448 هـ. وكان يرى السماع والإجازة سواء ومات سنة 532.

(74) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 326.

وأغلب مشاهير الرجال في الإسلام منذ ذلك الحين هم إمّا مجيزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)[75] أبا بكر الطرطوش (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)[76]، فأجازه.

وكتب أبو طاهر السِلفي من الإسكندرية بضع رسائل إلى الزمخشري الذي يعيش في مكة يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها[77]. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلى المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه[78].

ومع تقدّم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجيزوا يروون بصيغة (حدثنا)، دون ذكر محدد للواقعة[79].

والاهتمام بالحصول على الإجازات أدَّى بسهولة إلى التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال، والاستقلال المادي للمعرفة الدينية ممنوع من ناحية نظرية، ولكن شيوع هذه المسألة دليل على أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظير مقابل مالي.

وفي القرن السابع عرضت لموهوب الجزري (ت 675 هـ) هذه المسألة فأجاب عنها في فتاويه. ونستطيع من خلال بعض الأمثلة السابقة أن نرى أنَّ الإجازة ومنحها لم يكن من أجل الحديث فقط، ولكن أيضاً من أجل رواية المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينية أم دنيويّة[81].

---

(75) ومن الجدير بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، آلفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036. ص 6.

(76) المقري: نفح الطيب 88/2.

(77) ابن خلكان: وفيات الأعيان 170/5.

(78) المصدر السابق 345/5.

79) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 ـ ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

* (وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(80) السيوطي: الاتقان.

(81) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توربكه لكتاب دُرَة الغوّاص ص 14. وفي طبعة درنبورغ =

والشروط التي تتحكم في نشر الكتب، هي نفسها التي تشترط لرواية الحديث، وإذا لم يكن الكتاب ملكاً لصاحبة بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)[82]، أي وجده صاحبه دون أن يسمعه أو يتلقّاه في صورة موثقة.

لذلك فإن للكتب أسانيدَ تشبه أسانيد الحديث، ونرى ذلك على المخطوطات العربية القيّمة على اختلاف موضوعاتها.

وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعات بأسماء الشيوخ والرواة الذين نقلوا الكتاب بإسناد متصل من مؤلفه إلى آخر مالك له. وكانت هذه أيضاً فرصة سانحة للتمتّع بالإجازة.

وبعد انقضاء فترة قليلة من الزمن أصبح الحصول على أكبر قدر من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكل مسلم مثقّف، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتب لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولى للإجازة[83]، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تنظم شعراً وتمنح لشخص ما ليروي كتب المجيز[84].

وقد امتدت الإجازة إلى العصور الحديثة، وإنّ المدى الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، على سبيل المثال، من الخبر الذي

= لكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصويب لاندربرج في: Critica Arabica. II, P. 56) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(82) قارن: Sprenger. JASP. 1856. P. 53.

(83) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادي يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية.

(84) قد وردت أمثلة على ذلك في نفح الطيب للمقري 254/2، 382/2، 424/2 وهنالك نموذج مثير لإجازة غير محددة. وجدت منظومة في النهاية بمخطوط بمكتبة جامعة لايبزج رقم 262. انظر فهرست المكتبة البودلية رقم 398 من وضع نيكول وبوزي ص 393. وهنالك أمثلة على الإجازات المكتوبة نثراً في خزانة الأدب للبغدادي 13/1 وطبقات المفسرين للسيوطي (طبعة ميرسنج) ص 79.

يقول إن أمير ورجلة طلب من الرحالة العيّاش الذي مرّ بإمارته في عام 1073 هـ أن يجيزه[85].

ولم يجز الرحّالة عبد الغني النابلسي مفتي صيدا بجميع الكتب الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازه بالكتب التي لم تؤلّف بعد. وفي الوقت نفسه كان الجدل قائماً حول موقف المرء لا من الإجـازة التي تمنح في اليقـظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام[86].

ولو شاء القارىء أن يتتبّع نظام الإجازة إلى العصر الحديث، فعليه أن يرجع إلى ثبت بالمصنفات التي بحث عنها معاصرنا الباجمعوي، وأُجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً[87].

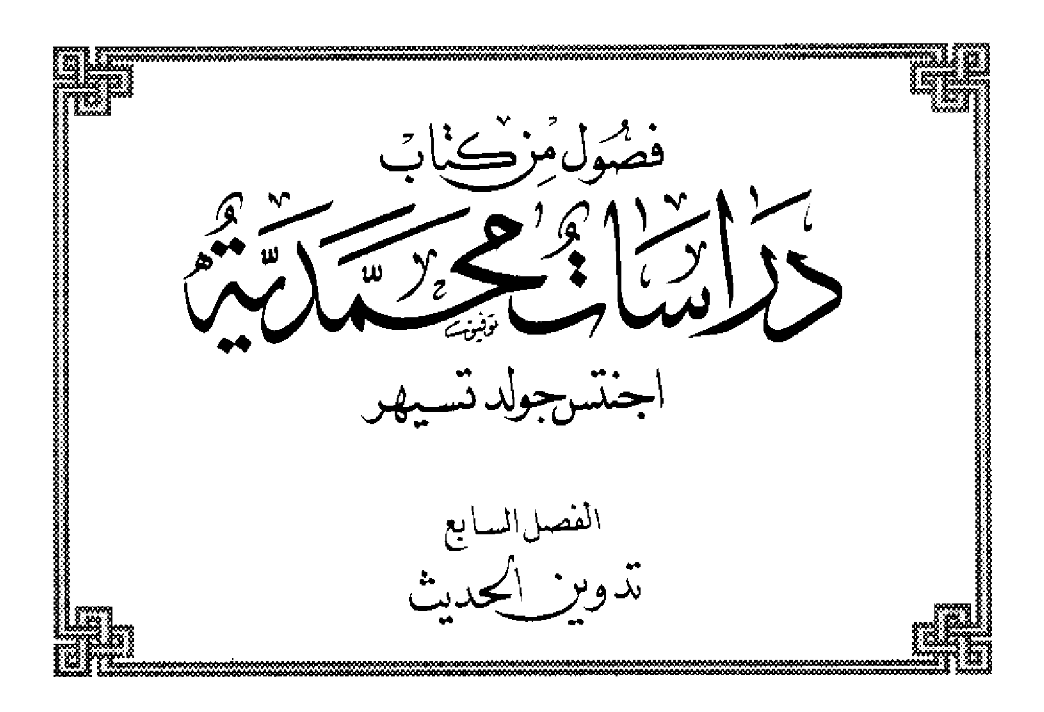
---

(85) انظر رحلة العياش ص 54. ترجمة بربروجر الفرنسية.

(86) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 - 666 رقم 66.

(87) القـاهـرة 1298، (Catalogue périodique de livres Orientaux, by E. J. brill, Leiden, 1883, no. 404).

[عن الإجازة انظر أيضاً مقالة جولدتسيهر في دائرة المعارف الإسلامية].



(1)

تعاملنا حتى الآن وبشكلٍ جوهري مع الحديث بوصفه روايةً. وقبل أن نقوم بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعض الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً[1].

وقياساً بالتراث الديني اليهودي ـ أي الشريعة الشفهية[2] والشريعة المكتوبة ـ والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظَلّ الاعتقاد سائداً ولأمد

(1) قارن أيضاً بـ : Goldziher, Kämpfe von die Stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907), PP. 860 FF].

(2) حول هذا انظر: Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, II, P. 132; Nehem, Brül, Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als schriftwerkes, Jahrb, Für jüd Gesch. u. Lit, II (1876).

طويل أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجد إلى جانبه في صورة شفهية دون أن يفكِّر أصحابه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبَّبَ في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيصيّة للحديث لا يمكن الدفاع عنه بشكل كلّي.

وفي سنة 1856 م جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعة من النصوص ساهمت في هدم خرافة أن الأصل في الحديث المشافهة.

ومع ذلك فإنّ لهذا المفهوم المخطىء أنصاراً ومدافعين عنه من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحة دينية خلافاً للحقائق المعروفة لديهم.

ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأي القديمة بشكل كبير في محاولتها أن تعوق تطور الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن.

وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم(3) ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو على فراش الموت، حيث كان تصوّرهم واضحاً بما فيه الكافية(4).

وهذا الرأي لم يجد له رواجاً على وجه العموم، ولم يقبل في كلّ الأوقات.

ومن جهةً أخرى لم يرو المسلمون من فترة مبكّرة أحاديث توضّح أنّ النبيّ نفسه قد دوَّن بعض الأقوال غير القرآن، وأنّ تدوين أقوال النبي غير القرآنية كان قد حدث منذ فترة متقدمة جدًّا.

ويروى أن أصحاب محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحاب السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحد أكثر حديثاً عن رسول الله مني إلاّ عبد اللّه بن عمر

---

(3) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمّة) خبر يستنكر تدوين القواعد الفقهية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام محاه وهو يقول: «لو رضيك الله أقرّك».

*(وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).

(4) Zâhiriten, P. 95.

فإنه كان يكتب[5] ولا أكتب»[6].

وهذه الروايات تبرهن على أنَّ أصحاب الحديث لم يرفضوا حتى في العهود المتقدّمة الافتراض القائل بأن أقوال النبي قد دوِّنت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأول دراسة عددٍ من الأمثلة الدّالة على وجود صحف حديثية ترجع إلى بعض الصحابة. وأيًّا كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات ـ حيث لا يمكن التأكّد منها ـ يجب افتراض أنّ كتابة الأحاديث عُدَّتْ غير قابلة للردّ حتى في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مسلماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أن الحصول على الحديث في صورة صحف منسوخة يُعَدُّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن نَدَّعي صحتَه التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة[7] في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكداس من الكتب، وأنه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتى روي أن زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشدّ عليّ من ثلاث ضرائر»[8].

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكرة لا يعني بالتأكيد الكتب بمعناها الأدبيّ، ولكنها تعني النّسخ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلم ورع في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول على ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص[9].

---

(5) يروي عنه سبعمائة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صَحّ من حديثه إلى حدّ ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(6) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 282/1 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

(7) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنّا لا نكتب إلا سنةً، وكان الزهري يكتب كلّ شيء. فلمّا احتيج إليه عرفتُ أنه أوْعى الناس» الجاحظ: البيان والتبيين 290/2 طبعة عبد السلام هارون.

(8) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر 125/2.

(9) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) Mohammad, III, PP. xxiv FF.

وتنقل أحاديث أي صحيفة كتابةً دون سماعها أو عرضها، وينظر إليها على أنّها مادة مرويّة بشكل صحيح[10].

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد اللّه بن لهيعة (ت 174 هـ بمصر)، والتي تأسّف الرواة المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأن روايات عبد اللّه بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تعُد حجّة لفقدان أصولها المكتوبة[11].

وعَلّم مالك بن أنس تلاميذه من صحف مكتوبة، فكان المتلقّي يقرأ النصّ ومالك يصحّح له ما قرأ ويشرحه له[12].

وبالتدريج أصبحت عبارة: «اكتب بعده» مرادفة لقولهم: «هو صحيح الرواية»[13].

(2)

إنّ الجميع متّفقون على أنه لا يمكن إنكار أنّ تدوين الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودة منذ البداية، ولكنها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيما بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت 245 هـ) كان عليه أن يحصل على إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوى على حفظها كلمة كلمة[14]. غير أنّ

---

(10) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جريج في الموضع المذكور: إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدّث بما فيها ولم يقرأها، فأمّا إذا قرأها فهو والسماع واحد).

(11) النووي: تهذيب الأسماء 284/1.

(12) يوجد مثال في صحيح مسلم (297/3) (باب المدينة تنفي خبثها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خبراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 60/4 (باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها).

* (وفي مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد اللّه أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها..»).

13) وهو قول لمالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(14) الزرقاني: شرح الموطأ ص 242/1.

المحدِّثين[15] الذين اجتنبوا الورق والكتاب[16] في ذلك الزمان وبعده هم استثناء من القاعدة.

والنزاع النظري، فيما إذا كان الحديث يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمر بالفعل حتى بعد توافر كتب الحديث الممحّصة نقدياً التي بلغت دون مشقّة مرتبة النصوص الشرعية. وعلى الرغم من ذلك كان هنالك أنصار للتعليم الشفهي وحفظ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظلَّ الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات، حتى بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطابع أخرى في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمّة في الدراسات الإسلامية.

ولذلك كان هنالك أناس لم يتوقفوا عن تعليم الأحاديث بالطريقة القديمة حتى بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربّما كان ذلك لإحساسهم بالحاجة إلى تلقّي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسند المتّصل، أو لأنهم نظروا إلى هذا أنه نوع من الرياضة الدينيّة. والاهتمام بالاتّصال المباشر في طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة، والجانب الآخر توضحه عبارات وقصائد وروايات من جميع القرون، التي ظلّ تلقّي المعرفة فيها عن طريق الحفظ غالباً على الكتابة.

وفي هذا الموضوع هنالك مجموعتان من الآراء في حالة تناقض، ولكي نبيّن ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلى حقب زمنية مبكّرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سيقت في صورة أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النبي: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً

---

(15) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلف الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسنادُه عن الصحف» آلفرت، خلف الأحمر، ص 416 (3 : 16).

(16) مثل: وكيع بن الجرّاح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 145/2 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفّاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل النبي: «هل أقيِّد العلم؟»[17] فوافقه النبيّ على ذلك، وعندما سئل عن معنى تقييده. أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدّث حمّاد بن سلمة أن جدّ عمرو بن شعيب سأل النبي: هل يكتب كلَّ ما سمعه منه. فأجابه النبي: نعم. فقال له: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلاّ الحقّ[18].

ويقول أبو هريرة إنَّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر على حفظها، فشكى ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن على ذلك بيمينك»[19]. وباختراع هذه الأحاديث[20] حاول كلا الفريقين المتنافسين أن يقدِّم الحجج على صحة[21] مذهبه دون أن يكشف أيّ منهم عن دوافعه. وبسبب هذه القناعات الدينية.

عبّر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبيّ المبثوثة في صحفٍ قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكفّ عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أن الإسلام قد بلغ الخطر نفسَه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعلّ الحديث قد فُضّل بالطريقة نفسها على القرآن في زمن متأخر[22].

---

(17) حول تعبير (قيّدوا العِلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي هذا مذكور أيضاً عند المسعودي 169/4. وقارن بالمثل: «قيّدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولّدين عند الميداني 99/2 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، المزهر 303/2 تحقيق البخاري وآخرين طبعة الباب الحلبي.

(18) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(19) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر اليعقوبي 227/2 وهذا يرتبط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(20) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(21) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (راجع تعليقنا على ما يلي) وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولا نذكر في سننه أحاديث منع الكتابة.

(22) وهذه الحجج مذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم =

ولكنّ أتباع هذين الرأيين قاتل بعضهم بعضاً بطرق أخرى أيضاً ـ في عبارات مستقلّة، وقصائد ساخرة، وهلمّ جَرّا.

وفي أحد الجوانب هنالك عبارات مميَّزة ومعروفة عموماً مِن قبيل: «كلّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»[23] أو: «ما حُفِظَ مَرَّ، وما كُتِبَ قَرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروّج للفكرة نفسها[24].

وتعود العبارات المؤيِّدة للكتابة إلى أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبيّ قوله: «نعم المحدِّثُ الدفترُ»[25]. ويُرْوَى أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «لا تحدِّث إلاّ مِن كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»[26].

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبِّرة التي قُصِد بها معرفة مقدار تعرض سلامة النص للخطر، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تودع في

ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (مَن رخّص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/الآية 52: «**علمها عند ربي في كتاب**» وقد سيقت أدلّة كثيرة من الحديث في دراسة (شبرنجر): «On the origin and progress etc.,» (JASB., XXV, PP. 303 - 329).

والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألّف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 4/2 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العش بدمشق سنة 1949، وهي تحوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلّقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(23) فلا يشر: فهرست لايبزج ص 364 أ.

(24) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* (ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد ... قيّد صيودك بالقيود الواثقة

فمن الحماقة أن تصيد غزالةً ... وتركتها مثل الحليلة طالقة

(25) Al - Tha'alibi, Syntagma, ed. Valeton, P. 10 ULe.

* (يعني كتاب الثعالبي (أحاسن كلم النبي والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 195/5 الترجمة العربية.

(26) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 111/1 (ترجمة الإمام أحمد).

الذاكرة أو تُنْقَل بالرواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلى حدٍّ ما تكلّموا عن لؤلؤة التقمتها حمامة ثم خرجت منها أعظم مما دخلت، ومرة أخرى التقمتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولى) هي الراوي يسمع الحديث فيجوّده منطقه ثم يزيد فيه من مواعظه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديث فلا يزيد فيه، مثل قتادة[27].

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما يناظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجن الكتابة.

ويبدو أن الشعبي ـ الذي تحدثنا عنه قبل حين ـ هو النصير الأول لأولئك الـذين يقفون إلى جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد أُلصقت به. فقد سمع الشعبيّ حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال له الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتب أحداً شيئاً»[28].

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري[29] وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظَ بقوله:

إذا ما اغتدت طلابة العلم ما لها ... مِن العلم إلاّ ما يخلد في الكتب
غدوتُ بتشمير وجدّ عليهمُ ... فمحبرتي سمعي ودفترها قلبي

وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست[30]:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب ... فإنّ للكتب آفاتٍ تفرّقها
الماء يغرقها والنار تحرقها ... والفار يخرقها واللصّ يسرقها

وبالمثل يَنْصَح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير في

(27) المصدر السابق 57/2 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).
(28) ياقوت المستعصمي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.
(29) المسعودي: مروج الذهب 434/2 طبعة محي الدين عبد الحميد في جزئين.
* (الصواب: أبو علي البصير).
(30) الثعالبي: يتيمة الدهر 493/4، المكتبي: فوات الوفيات 298/2 تحقيق إحسان عباس.

القرن السادس[31] بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاح ذا حرص عليه وخُذْه عن الرجالِ بلا مَلالِ
ولا تأخُذْه من صحفٍ فترمى من التصحيفِ بالدّاء العُضَالِ[32]

وبالطريقة نفسها يسوق لنا تاريخ علماء الإسلام في جميع العصور أمثلةً على الحفظ تبدو لنا كأنّها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ) معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث[33] وقد ارتبطت القيمة العظيمة (للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتى في الأمور المتناهية الدِّقة، ومِن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف الواو والفاء، فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر[34].

ولكنّ هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محلّ اهتمام في الزمان الأول، وقد نشأت على أنها نوعٌ من المهارة إبّان تطور علم الحديث، وكانت غريبةً على العلماء في القرون الأولى حيث كان اهتمامهم بالمعنى أكثر من اهمامهم باللفظ.

والمدافعون عن الرواية بالمعنى يستشهدون بالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سمعت، فلا تأخذنه كذلك، وإنما هي الرواية بالمعنى».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكون الرواية باللفظ أمراً ملزماً.

وقد أظهر معظم الحفاظ في القرن الرابع قدراً معلوماً من التسامح فيما يتعلق

---

(31) ابن خلكان: وفيات الأعيان 310/3 بتحقيق إحسان عباس.

(32) لن اتعرّض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن خيرون الذي كتب أمام اسمه لقب الحافظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.

(33) المصدر السابق ص 376.

(34) المصدر السابق ص 267.

* (ترجمة أحمد بن ملاعب).

بدقة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنى.

ومسألة رؤية أن الحديث صحيح إذا رُوي بالمعنى بشروطه دون اللفظ ـ وهي مسألة ظهرت في القرن الثالث الهجري ـ أصبحت بشكل متزايد مشكلةً حقيقية في علم الحديث.

وفي القرن الثالث[35] (وهو القرن الذي عاش فيه الإمام مسلم) ظلّت الرواية بالمعنى محدودةً ولم تنتشر إلاّ في حالات بعينها[36] لم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو الليث السمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصر للرأي الحر محتكماً في ذلك إلى ما كان موجوداً في القرون الأولى[37] حيث تبدو وجهة النظر المتساهلة (في قبول الرواية بالمعنى) هي السائدة في الحقيقة[38]. ولذلك لم يحتج النحاة بالأحاديث المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثر الشخصي للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبّل هذه الشكوك[39]. وأصبح من النادر وجود الحفّاظ من أمثال ابن بكير البغداي (ت 388 هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت 568 هـ) اللذين عرفا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد[40] وفي القرن العاشر عَدَّ المقّريُّ (ت 1041 هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفّاظ[41] وكانت الحاجة ملحّة لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تتسم بروح دينية.

ومن هذه القواعد ـ التي تحتوي على إرشادات مفصّلة حول وضع علامات

---

(35) قارن بـ: علل الترمذي 774/5 بآخر الجامع.

(36) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فصل: رواية الحديث بالمعنى).

(37) أبو الليث السمرقندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هامشية، القاهرة 1303 هـ).

(38) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.

(39) البغدادي: خزانة الأدب 9/1 طبعة عبد السلام هارون.

(40) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 403، ص 472.

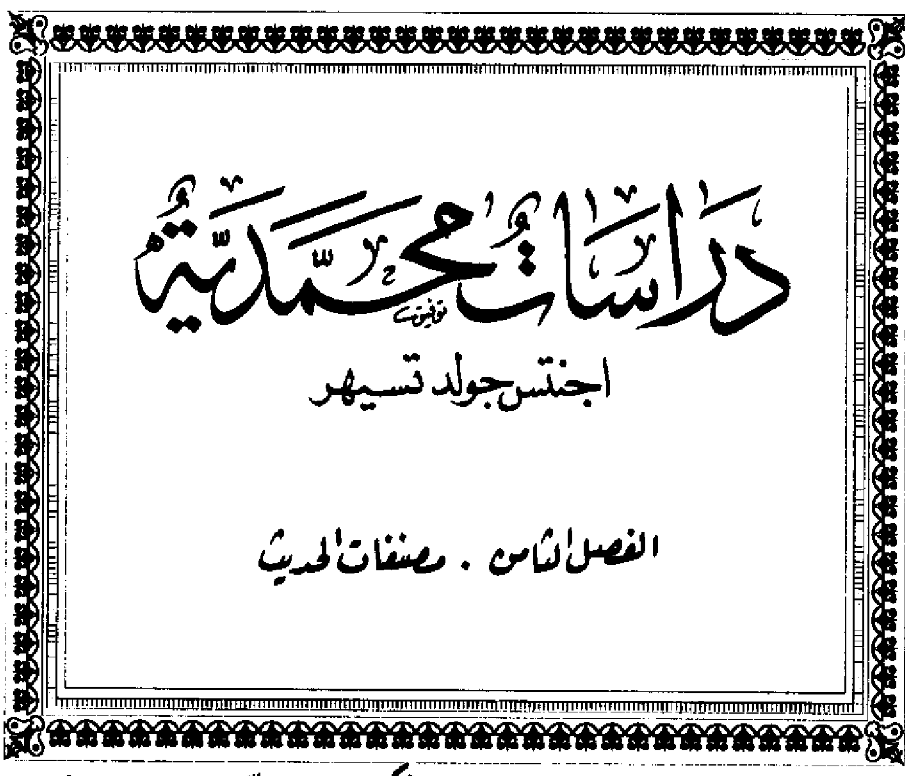
(41) المقرّي: نفح الطيب 601/2 قارن بمعاصره عز الدين المقدسي (ت 513 هـ) عند السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 493.

مميزة، وأدوات أخرى مساعدات للكتابة لها مكانة مهمّة ـ نكتفي بذكر ما يوضح النزعة الدينية في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابه اسم عبد اللّه بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) على سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفر، ومن هذا القبيل يجب أن تكتب عبارة (رسول الله ﷺ) على سطر واحد لكي لا يبتدأ السطر الجديد بعبارة (الله ﷺ)[42].

ولكن قد يقع المرءُ أحياناً على كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل على الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

(42) النووي: التقريب 74/2 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.



ترجمه عن الإنكليزية: الصّدّيق بشير بن نصر
مراجعة: د. محمد بن الحاج

- 1 -

على الرغم من المكانة الظاهرة التي تشغلها بواعث الحياة الدينية في الأمة الإسلامية، فإن العناصر الدينية ليست هي التي تحدّد مجال الأدب في الطور الأول لنشأة الدولة الإسلامية.

وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبي للإسلام أثراً لتراث دينيّ، بل هناك تراثٌ دنيويّ.

(*) تنبيه:
اعلم أن جميع ما يرد في هذه الهوامش هو من وضع جولدتسيهر أمّا ما يرد من كلام موضوع بين حاصرتين هكذا [......] فهو من وضع مترجم الكتاب إلى الإنجليزية وهو الأستاذ S.M. Stern وأمّا الكلام المحصور بين قوسين ومسبوق بنجمة هكذا *(....) فهو من وضعي أنا مترجم النص إلى العربية.

ولم تظهر بواكير التراث الديني (أيّ المصنّفات الدينية) إلاّ في القرن الثاني الهجري فقط.

وفي تلك الغضون حققت البذور الأولى لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع الدينيّ المكبوت غلبةً لا ريبَ فيها.

ولقد وُجِدَت أسبابُ هذه الظاهرة في اتجاهاتٍ مختلفة للنزعات العقلية في العصر الأموي من جهة، وفي العصر العباسيّ من جهةٍ أخرى.

والظواهرُ نفسُها التي تحدّد مغزى الحياة الاجتماعية والسياسية العليا، توضح كذلك التغيّر في الأعمال الأدبية.

والحكم الأمويّ بسبب روحه الدنيوية كان أكثرَ قدرةً على التأثير في تقدم الأدب الدنيوي (أي التآليف غير الدينية).

وليس الاحتمال بعيداً أن يكون جمعُ الشعر الجاهلي قد بدأ تحت تأثير الخلفاء الأمويين[1].

وقد حظيت المعرفة التاريخية في المقام الأول بالتشجيع والتأييد أثناء المرحلة الأولى للأدب في الإسلام.

ومن الضروري أن نتذكر ما أورده مؤرخو الأدب المسلمون عن آثار عبيد بن شريه. لقد اهتمّ هذا الرجل في كتاباته ـ وهو من جنوب الجزيرة العربية ـ كثيراً بأساطير الإنجيل وقصصه[2]، غير أن هذا يقع عند المسلمين في صنف

---

(1) أحمد بن أبي طاهر (ت 280هـ) عند Rosen, Zapiski من جمعية سانت بطرسبورغ للآثار، 3، ص268. قارن: الفهرست للنديم ص 91، وكذلك المواد التي قام بجمعها فلهاوزن بخصوص تدوين الشعر الجاهلي، Reste arab. Heidenthums ص 201، ملاحظة رقم 2 تتضمن بعض المعلومات

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 94، 169، والمقاطع التي تُعْزَى إلى ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 283 حيث يذكر آثاراً لعالم بالأنساب من جنوب الجزيرة العربية (ينطق في المخطوط عبَيد بضم العين) خبراً عن عُمَر لقمان مشيراً بوضوح إلى أن هذه القصص لا إسناد لها.

ويستشهد أبو حنيفة الدينوري ص 15 بخبر عن صلة النمرود بيعرب بن قحطان وكذا يفسّر أبو الفرج في كتابه الأغاني ج 21 ص 191 حادثةً تاريخية بِمثلٍ عربي قديم.

التاريخ أو الأوائل، وليس في دائرة الأدب الديني الإسلامي على وجه الخصوص.

وجميع المعلومات المتصلة بحياة النبيّ هي وحدها التي تمثل حلقة الوصل بين هذا الضرب من التأليف والاهتمامات الدينية الصادقة.

إن طبيعة هذا الأدب (أي التصنيف) المتصاعد في القرن الأول يمكن استنباطها من اختلافها الملحوظ مع الميول الأدبية للحقبة التي أعقبتها.

وثمة رواية توضِّح هذا الاختلاف جاء فيها أنّ لمحمد بن إسحاق (ت150هـ) فضيلة صَرْفِ الخلفاء عن الاشتغال بكتبٍ ليست بذاتِ قيمة، مُحَوِّلاً أنظارهم إلى مغازي النبيّ ودعوته وبدء الخلق[3]. وبقدر ما تنبني هذه الملاحظة على معرفة الملابسات (الظروف) الأدبية الواقعيّة (الفعليّة)، فقد تفترض غلبة الأدب الدنيويّ قبل أن يتخلل الأدبُ وجهاتِ النظر الدينيّة[4].

ويبدو أن المأثورات (الأمثال)، التي كانت وفقاً للوجدان العربيّ القديم، قد نالت حظها من العناية أيضاً.

والحكم المذكورة في الصحف ـ التي يذكر فقهاء اللغة أنَّ لها اسماً خاصاً وهو «المجلّة»[5] ـ يبدو أنها كانت مجاميع فردية فقط، ولم يقصد بها عامة الناس.

---

(3) أبو أحمد بن عدي في مقدمة وستنفلد لابن هشام ص 8.

(4) قارن بـ: مقالة شبرنجر عن طبعة فون كريمر للواقدي المنشورة بمجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASB) ص 213 لسنة 1856.

(*) (رجعتُ إلى مقالة شبرنجر المذكورة في الصفحة المشار إليها فوجدتها تتحدث عن بواكير التدوين مشيرةً إلى كتاب في السيرة للزهري استشهد به السهيلي، كما يقول إنه اطلع على كتاب لابن المنجّم يروي فيه عن رجل يدعى عبد الله الإنجيلي وهو ابن أخ عبد الله بن سلام، يهودي أسلم).

(5) البغدادي: خزانة الأدب 3 / 3 تحقيق عبد السلام هارون.

(*) (جاء في خزانة الأدب من قصيدة للنابغة: مجلتهم ذات الإله ودينهم: قويم فما يرجون غير العواقب قال صاحب الخزانة: المجلة: الكتاب، وأراد به الإنجيل، لأنهم كانوا نصارى) والمجلة عنوان لمجموع من الأمثال، وضعها أبو عُبَيد (وهو نفسه يروي عن كتب الحكمة. الميداني: مجمع الأمثال 1 / 329 المقطع قبل الأخير) =

وثمة نماذج عديدة من المعلومات تمدّنا ببعض الأفكار عن هذه الملاحظات المكتوبة عن الحكمة.

ويستشهد معقل بن خويلد، وهو شاعر هُذَلي من العصر الجاهلي بثلاثِ حكم في خاتمةِ قصيدةٍ له مطلعها:

كـمـا قـال مُـمْـلِـي الـكـتـاب   فـي الـرق إذ خـطّـه الـكـاتـبُ[6]

وهذا دليل «مُهِمٌّ» عَلَى أنَّ الحكمة ذُكرت منذ زمنٍ موغلٍ في القدم. وروى عمران بن حصين مرةً عن النبي قوله: «الحَيَاءُ لاَ يَأْتِي إلاَّ بِخَيْرٍ». وعن ذلك يقول بُشَير بن كعب: «مكتوبٌ في الحكمة إنّ مِن الحياء وقاراً، وإنّ من الحياء سكينة»، فقال له عمران: «أحدثك عن رسول الله وتحدّثني عن صحيفتك»[7].

وقد سمع معاوية بن أبي سفيان جواباً ذكيّاً مِن عديّ بن حاتم، فقال لحاجبه حبيب بن مسلمة الفهري (ت42هـ): «دَوِّن هذا في كتابك فإنه حكمة»[8]. والأقوال الحكيمة في الشعر القديم تُعَدُّ حكمةً[9].

=قارن بـ: Fränkel, Aram. Fremd., p. 247, note [تُقرأ أبو عُبَيدة بضم العين، قان بـ: R. Sellheim.

في = Die Classische - arabischen Sprichworter Sammlungen, pp. 69 - 70]

(6) أشعار الهذليين 56.

(7) البخاري (كتاب الأدب، باب الحياء) * (وراوية بُشَير بضم الباء لا بفتحها)

(8) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3 / 114، المسعودي: مروج الذهب 5 / 18 الطبعة الأوروبية

(9) الأصفهاني: الأغاني 11/135. يروي الأصمعي بيتاً من الشعر عن سويد بن كاهل جاء فيه أن العرب: تَعُدّها من حِكَمها. المصدر السابق ص 171 وأيضاً ورد في المصدر السابق ص 44 بيت للأفوه جاء فيه: من حكمة العرب وآدابها.

(*) (جاء في الأغاني في ترجمة سويد بن كاهل: «... حدثنا أبو نصر صاحب الأصمعي أنه قرأ شعر سويد بن أبي كاهل على الأصمعي، فلما قرأ قصيدته:

بـسـطـت رابـعـة الـحـبـل لـنـا   فـوصـلـنـا الـحـبـل مـنـهـا مـا اتّـسـع

فضّلها الأصمعي وقال: كانت العربُ تفضّلها وتقدّمها وتعدّها مِن حكمها..» كما جاء في ترجمة الأفوه الأودي في المصدر نفسه: «... وكانوا يصدرون عن رأيه، والعربُ تَعُدُّه مِن حكمائها وتُعَدّ كلمته:

مـعـاشـرٌ مـا بـنـوا مـجـداً لـقـومـهـمُ   وإن بَـنـى غـيـرهُـم مـا أفـسـدوا عـادوا

من حكمة العرب وآدابها..).

ومن ذلك القول المنسوب إلى النبي: «إنّ من الشعر لحكمة» والحكمةُ موجودةٌ في الشعر[10]، ولعلّنا نستطيع أن نَضُمَّ إلى هذه الروايات كتاب بني تميم (وقد أتينا على ذكره في مناسبة أخرى[11]) الذي تستقي ينه أقوال الحكماء، ما لم ننظر إلى هذا الكتاب على أنه ديوان شعر تميم. فالتميميون معروفون بحكمتهم، ومنهم الأحنف بن قيس المعروف بالحكمة والحلم، وقد رُوِيت عنه حِكَمٌ كثيرة[12]، وإلى هذه القبيلة (تميم) ينتسب أكثم بن صيفي الذي كان أحدَ مقدَّمي حكماءِ العرب، وله كلام كثير في الحكمة[13] أشاعها المفكرون الأحرار لتكون منافسة للقرآن في فَترةٍ متأخّرة مِن القرن الثالث[14] سالكين الطريق نفسه

---

(10) المسعودي: مروج الذهب 4/ 169 الطبعة الأوروبية
الأصفهاني: الأغاني 21 / 49 وفيه: لحكما، بضم الحاء، ولعلها لِحكماً، بكسر الحاء. قارن كذلك بالأغاني 11/ 80

(11) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG 32/ 355 قارن بالحكم الواردة هنالك (التي اختارها سيف الدولة. انظر الثعالبي: يتمية الدهر 1/ 30) ومن العصر الجاهلي:
يقول زهير:
نقلاً عن الدميري في حياة الحيوان 1 / 208 (مادة التيس) عن شاعر مجهول: تيسٌ مُعَارٌ.
ويفتخر شداد العبسيّ بجواده فيقول:
لا ترود ولا تعار. الأغاني: 16 / 32

(*) (جاء في الأغاني في الموضع المشار إليه: وقال في ذلك شداد بن معاوية العبسي:
فمن يَكُ سائلاً عَنّي فإنّي وجروة لا ترود ولا تُعار

(12) الحصري 2 / 261 الميداني: مجمع الأمثال 2 / 227 حول المثل العربي: مِن حُسْنٍ... إلخ

(*) (أحسبه يريد بالحصري إبراهيم بن علي القيرواني في كتابه زهر الآداب وثمر الألباب، وفيه من حكم الأحنَف بن قيس قوله: الكرم منع الحرم، وما أقرب النقمة من أهل البغي، لا خيرَ في لذّةٍ تُعْقِبُ ندماً، لم يهلك من اقتصد ولم يفتقر من زهد، ربّ هزلٍ قد عاد جداً..

(13) ابن دريد 127: «له كلامٌ كثيرٌ في الحكمة»

(*) (جاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد ص 207 بتحقيق عبد السلام هارون: أكثم بن صيفي من حكماء العرب في الجاهلية... وله كلام كثير في الحكمة..»

(14) ابن الجوزي في استدراكاته على ابن خلكان، طبعة وستنفلد ص 5 أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 184 [قارن ببحث هـ. ريتر المنشور بمجلة الإسلام الألمانية، عدد 19 (سنة 1930) ص 4 وبحث ب. كراوس المنشور بمجلة الدراسات الشرقية RSO العدد رقم 14 سنة 1934 ص 119] ابن الراوندي، وهو ابن ليهودي أسلم، وقد وضع كتاباً بعنوان «الدامغ للقرآن» (انظر الحواشي والذيول).

الذي سلكه المعاصرون لمحمد في معارضة القرآن بحكم العرب القديمة أو بكونها مساويةً له على الأقل كما ذكر المؤرخون المسلمون(15).

وربما يمكن عدّ كتاب (الآثار) الذي قام على جمعه الخليفةُ المنصور - كما ذكر الجاحظ - آخر مرحلة من مراحل أدب المأثورات، مع ملاحظة أن هذا الكتاب كان يدور بين أيدي الورّاقين(16): ومعروفاً عندهم.

وقد دُوِّنت الخرافاتُ التي حِيكت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، وَرُبِطت بالسيرة النبوية، وقُرِئَت بلهفة في قصور الخلفاء.

وقد جاء في خبرٍ عن الزهريّ أنّ الخليفة عبد الملك رأى كتاباً من كتب المغازي في يدِ ولدٍ من أولاده، فقام بحرقه، ونَصَحَ ولده بقراءة القرآن والالتفاتِ إلى السنّة(17). وعلى الرغم من أنّ هذا الخبر يحمل في وضوحٍ سمةَ تلك الدوائر التي تستنكر المغازي غير الموثّقة خدمةً للأحاديث الصحيحةَ(18)،

(*) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت 298هـ) فيلسوف مجاهر بالإلحاد. قال عنه ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة. له كتابه المذكور (الدامغ للقرآن) و(التاج)، و(الزمردة) وكتب أخرى. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي 1 / 267).

(15) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1 / 1208 طبعة دي خويه.
اليعقوبي: التاريخ 2 / 37 دار بيروت للنشر (قارن: شبرنجر 1 / 94).
سويد بن الصامت ومجلة لقمان. وقد فسّر ابن هشام ص 285 مجلة لقمان بحكمة لقمان.

(*) رجاء في الطبري: فتصدى له رسول الله - أي لسويد - لما سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام. فقال له سويد: فلعلّ الذي معك مثل الذي معي. فقال له رسول الله ﷺ: «وما الذي معك؟» قال: مجلة لقمان، يعني حكمة لقمان).

(16) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 367 طبعة عبد السلام هارون.

(17) البلاذري: أنساب الأشراف ص 172.

(18) ينسب إلى الإمام أحمد قوله: ثلاثة لا أصل لهن: التفسير (ما لم يكن بالحديث) والملاحم والمغازي. انظر الإتقان للسيوطي 2 / 179 ويراد بالتفسير عند المتقدمين القول بالهوى. يقول الدارمي في سننه (باب ما يتقى من تفسير حديث النبي): «ليتقى من تفسير حديث رسول الله ﷺ كما يتقى من تفسير القرآن» وبهذا الكلام استقر في أذهان الناس أن تفسير القرآن بالهوى على طريقة مقاتل بن سليمان (ت 160هـ) في تفسيره، أمرٌ منكر. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2 / 111 الطبعة المنيرية. وكذلك السيوطي في الإتقان 2/ 224 [قارن، جولدتسيهر Richtungen, P.55، وحول نقد نتائج الكتاب أنظر دارسة H. Birkeland تحت =

مع هذا فلا يبدو هنالك ما يمنع مِن وجود مثل هذا الضرب مِن التآليف في عهودٍ مبكِّرة.

وحتى من بين أولئك الناس الذين تحكّمت فيهم مطالب الحياة الدينيّة ظهرت نتائج لم يتقبلها الأجيـال اللاحقة بوصفها تجليات صحيحة للروح الدينية.

ولو علمنا مبلغ الاعتراضات التي وجهها المتكلمون في العصر العباسيّ للتفاسير القديمة[19]، لبَدَت لنا فكرة التحكم والميل، وهي تجري معاكسة للروح الدينية التي كان من الواجب أن تغلب على تفسير القرآن. ومن جهةٍ أخرى، فإن وضع القرآن في صف يستوي فيه مع أشياء تعدّ أجنبيةً على الاتجاهات الدينية، يبدو أمراً غامضاً جداً. كما تغلبت هذه النزعة التحكميّة أيضاً على بواكير كتب المغازي، التي ربما وجدت فقط لغرض مجابهة نشر الخرافات الشعبية عن الفتوحات وهذه الخرافات تتناقض مع الروايات التاريخية التي أسست على حَدِّ زعمهم على أحاديث أكثر صحة.

وهذا يعني مع ظهور النزعة الدينية وهيمنتها الدفع بما سلف ذكره بعيداً عن الأنظار.

وهذا عامر بن شراحيل (المتوفى في العقد الأول من القرن الثاني الهجري). انشغل بالفعل في القرن الأول بأخبار المغازي، وقد أشار مالك بن

= عنوان: المعارضة الإسلامية القديمة لتفسير القرآن. طبعة أوسلو، 1955 «Old Muslim, 1955 Opposition against, Interpretation of the Koran» Oslo, 1955.

(*) (عبارة «ما لم يكن بالحديث» زيادة من جولد تسيهر وليست من كلام الإمام أحمد. ومعنى كلام أحمد بن حنبل: ثلاثة لا أصل لها أي لا إسناد لها، لأن الغالب عليها المراسيل وإلى ذلك ذهب أغلب المحققين مثل ابن تيمية في مقدمة في أصول التفسير من 59 بتحقيق عدنان زرزور، منشورات مؤسسة الرسالة، ط2 سنة 1972. ومثل السيوطي في الإتقان 2/ 178 حيث قال: «قال المحققون من أصحابه مراده أنّ الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة» وكتاب جولدتسيهر الذي أحال عليه سترن مترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية هو مذاهب التفسير الإسلامي وقد ترجمة د. عبد الحليم النجار، والموضع المشار إليه فيه ص 75 ـ 78)

(19) انظر الملاحظة السابقة.

أنس إلى مغازي موسى بن عقبة المدني (ت141هـ)[20] على أنها أصح المغازي[21].

ومع نشأة علم الحديث فقط ـ وهو مجال بحثنا في هذا الفصل ـ طُبِّق منهجٌ نقدي مماثل لذلك الذي استخدم في نقد الحديث عموماً (وذلك لنقد الأخبار التاريخية الأخرى)، وهي قبل ذلك نشأت في صورةٍ شعبية مستقلة عن مذاهب المتكلمين الذين لم يُبْدوا ثقةً كبيرةً فيها. ولمّا كان علماً دينياً اكتسبَ نفوذه تحت حكم العباسيين، انصرف علماء الكلام بعيداً عن المعرفة التي يتضمنها هذا التراث بوصفه ضرباً من ضروب اللهو الدنيوي غير المجدي.

وقد ظهر هذا الموقف جزئياً في روايات تتصل بالمؤلفات القديمة التي سقنا بعض الأمثلة منها قبل قليل.

ومن جهة أخرى، ظهرت كذلك آراءٌ كلامية في العصر العباسيّ في صورة نوادر تحكي عن تلك الفترات الزمنية، وحسبنا ها هنا أن نستشهد بواحدة منها:

كان أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة مولَعاً بالمغازي والتفسير وأيام العرب[22]، حتى دفعه ولعه ذلك إلى التغيّب عن بعض دروس شيخه. وذات يوم، وبعد انقطاع دام عدة أيام عن الدرس، سأله شيخه: «ألا أخبرتني من حاملُ راية جالوت؟» فأجابه أبو يوسف وكان مستعداً للجواب: «أنت إمام، وإذا لم

---

(20) وقد ورد ذكرها في صحيح البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق) عند الكلام عن تاريخ هذه الغزوة مخالفاً فيه موسى بن عقبة بن إسحاق. لاحظ أنّ مغازي موسى بن عقبة لا تزال واسعة الانتشار حتى نهاية القرن التاسع انظر، أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء لأول ورقة 142 أ. قارن أيضاً بما عند ألفرت Ahlwardt: فهرست مكتبة برلين 2 / 248 رقم 1554 [نشرة المستشرق سخاو 1904].

(*) (جاء في صحيح البخاري في الموضع المشار إليه: باب غزوة بني المصطلق: قال ابن إسحاق: وذلك سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع).

(21) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 63 بتحقيق علي محمد عمر منشورات مكتبة وهبة.

(*) (ورد في طبقات الحفاظ في ترجمة موسى بن عقبة: «كان مالك إذا سئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسى بن عقبة، فإنها أصح المغازي).

(22) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 508

تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع الناس: أي غزوةٍ سبقت الأخرى: غزوة بدر أم غزوة أحد؟ ولن تعرف الجواب، وتلك أيسر مسألة في التاريخ»[23] وهذه الحكاية تبيِّن مبلغ استخفاف كبار الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعية.

ولم يلبث أن أقبل زمن الفقهاء. وفي ظل الحكام الذين تلفّعوا برداء النبي ازدهرت دقائق التشريعات الفقهية، فضلاً عن المصنفات غير الدينية التي كان من اليسير عليها أن تؤكد ذاتها في شكلٍ يتفق مع رغبات الذوق الفقهي. ولولا أن المقام لا يحتمل لذكرنا هنا أيضاً التراث المترجم الذي خلّفه ـ وعلى نحوٍ كبيرٍ ـ غيرُ المسلمين.

(ومسألة التكيّف مع الذوق الفقهي) تفسر الكثير من الغرائب التي وردت في كتب التاريخ في تلك الأيام: وهي أمر لم ينجُ منه إلاّ نخبة قليلة من المفكرين المبدعين (من رؤوس المعتزلة).

وفي هذا الزمن أيضاً أصبح الحديث ضرباً من ضروب التأليف، وهو في حَدِّ ذاته نتاج نموذجي للروح الدينية التي سادت في تلك الحقبة. وإنه لمن الخطأ الظن أن جمع الحديث هو نقطة انطلاق التأليف الفقهيّ، وأن الكتب الفقهية والمختصرات قد نشأت فقط عن دراسةٍ عملية وتطبيق عمليّ لتلك المصادر.

---

(23) الدميري: حياة الحيوان 1 / 178 طبعة الحلبي (مادة: البغل) نقلاً عن تاريخ بغداد [القصّة المذكورة غير موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلاً في تاريخ بغداد كله].

(*) (جاء في حياة الحيوان:

«وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضى يوماً ليسمع المغازي، وأخلّ بمجلس أبي حنيفة أياماً، فلما أتاه. قال له: يا أبا يوسف مَن كان صاحبَ راية جالوت؟ فقال له أبو يوسف: إنّك إمام، وإن لم تُمسِك عن هذا، سألتك على رؤوس الناس: أيما كان أوّل: وقعة بدر أو أُحد. فإنّك لا تدري ذلك وهي أهون مسائل التاريخ. فأمْسَكَ عنه.» وها نحن نرى أن الدميري لم يَعْزُ أصلاً هذه الحكاية إلى الخطيب في تاريخه، ولكنه نسب الخبر الذي قبل هذه الحكاية إلى البغدادي، والفرق كبير، ومن هنا جاء الوهم أو التعمد!)

إن حقائق التاريخ الأدبي تكشِف أن هذا الأدب (أو الضرب من التصنيف) قد نشأ وتطور في طريق معاكس. فالتأليف في مجال الفقه، وهو ما يمثل نتاج التفكير الشمولي، يتقدم من حيث التسلسل التاريخي على التصنيف في الحديث. فهذه آثار أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، وآثار الشافعي، وكثير من الأجزاء المفردة المصنفة في الفقه وهي ما يعجّ بها كتاب الفهرست، وهي جميعها كتب فقه حقيقية، تتقدّم في الزمان على كتب الحديث.

وهذه الكتب تبين بشكل جليّ أنها لم تكتب في زمن يمكن أن تستنبِطَ فيه نتائج محددة من مبادئ ثابتة، وهي توضح بشكل متواصل حالة الاضطراب التي تظهر في خطى المبتدئين، كما تكشف من حينٍ إلى آخر الاختلافات في الرأي داخل المدرسة الواحدة.

إن مؤلّفي تلك التصانيف الفقهية لم ينجذبوا بَعْدُ نحو المادة الحديثية المجمّعة التي كانت في متناول اليد، لكن فعل ذلك طلابُ الفقه في القرنين الثالث والرابع مع إصرارهم على الأحاديث المفردة المتلقاة في كلّ حالةٍ على حِدة، إمّا من مصادر شفهية، أو من الصحف الموجودة.

- 2 -

لقد هيمنت - ولزمنٍ طويل جملة من التصورات الغربية - على بداية تصنيف الحديث، وكثير من هذه التخمينات التي لا أساس لها من الصحة عن أصل تصنيف الحديث، والتي شاعت في فترة زمنية مبكّرة، قد تجوهلت بحق، واستعيض عنها بمعرفة أفضل، معرفة اكتسبت مكانةً مرموقة بين جمهور أكبر. ولعلَّ ذكرَ واحدةٍ من هذه الغرائب أمرٌ مفيدٌ ما لم يكن ثمة داعٍ آخر غير بيان التقدم الذي أحرزه العلماء في غضون العقود القليلة الأخيرة. ففي عام 1848م وصف مستشرق فرنسيّ، وهو جولي ديڤيد مؤرخ بلاد الشام، عملية تطور الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأموي معاوية - وإن كنا لا نعلم مصدره في ذلك - شارحاً حالة الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسس الأسرة الأموية وضع حدّ لتنامي السنة التي تزايدت وتعاظمت حتى بلغ وزن الصحف التي دُوِّن عليها الحديث حِمْلَ مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلى دمشق مائتين من

الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستةً هم أحكمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل من أحلام جيلين، ولم يلبث هؤلاء أن شرعوا في هذا العمل بضمير حيّ، فنبذوا ذلك القدر الهائل، ولم يُبْقُوا إلاّ قدراً يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلى نهر بَرَدى»[24]. والمفهوم الساذج لكيفية جمع الحديث، وفي أيّ زمانٍ تمّ ذلك، ينسجم تماماً مع الرأي القائل بأن السنة من حيث الأصل التاريخي للكلمة ومن حيث طبيعتها ما هي إلاّ نسخة مطابقة للمشنا اليهودية Mishnah [25]، أو هي محاكاة لها، وهو رأيٌ ساد فيما مضى، وما يزال يتردد حتى يومنا هذا.

وهذه الخرافة مأخوذة وبلا جدال من مصدرٍ إسلامي، على الرغم من أن الكتاب المسلمين لم يستبعدوا إمكان أن يُبْدي مؤسس الدولة الأموية الذي لا يؤمن كثيراً بالسنة، اهتماماً خاصاً بالحديث[26]. وليس ثمة أثر لذلك المجلس في دمشق، ولا أثر لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركام القديم الزائد من الأحاديث.

وأقدم خبر بلغنا عن جمع الحديث من المؤلفين المسلمين يعود إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) الذي يحكى أنه روى عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خِفْتُ دروسَ العلم وذهاب العلماء»[27].

---

(24) الشام الحديث، باريس 1884 ص 104ب Syrie moderne (in L'Univers), Paris, 1884, P. 104 b.

(25) هنالك رأيٌ شاذ خرج به متأخراً في سنة 1881 ناثانيال بيشون Nathanael Pischon في كتابه: Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner, p.2.

(26) من قبيل ذلك الحكايات التي أوردها شبرنجر في كتابه (محمد) ص 82.

(27) موطأ الشيباني ص 302 (باب اكتتاب العلم)، طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف، وعليها تعليقاته 1963. قارن بما ورد في دراسة شبرنجر المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (سنة 1856) ص 322 رقم 69.

وهذا الخبر كثيراً ما يستشهد به[28]، ويستغل بشكل متكرر على أنه نقطة انطلاق لتاريخ تصنيف الحديث في الإسلام[29]، كما يقوم التاريخ الأدبي الحديث بمنحه أحياناً السمة التاريخية[30].

ولقد سمعنا حقّاً ما فيه الكفاية عن تحمّس عمر بن عبد العزيز للسّنة الذي كان يأمل أن يستهلّ حقبةً جديدة بعد حالة عدم التدين التي اتصف بها أسلافُه. وثمة رواية أخرى أيضاً تتحدث عن تحمّس عمر بن عبد العزيز لتدوين الحديث وجمعه، وتحكي أنه كان لعمر بن عبد العزيز أجزاء مفردة من الحديث المدوّن، ومنها تلك التي اعتنت بحفظها عمرة بنت عبيد الله بن كعب بن مالك (ت106هـ)[31].

ويقال أيضاً إنّ الخليفة عمر أَمر ابن شهابٍ الزُّهريّ أن يقوم بتدوين الحديث، وحسب رواية السيوطي (وهو ينقل عمن سبقه في كتابه الأوائل) تُعَدّ تلك أوّلَ محاولة لجمع الحديث حيث يقول: «أوّل مَن دوَّن الحديثَ الزهريُّ»[32]. وهكذا نرى كيف حاول الخَلَفُ المعجِبُ أن يربط الخليفةَ الزاهدَ

---

(28) انظر مثلاً: سنن الدارمي (باب من رخّص في كتابة العلم - حديث رقم 494) حيث توجد رواية أخرى تقول إن عمر بن عبد العزيز كتب بذلك إلى أهل المدينة واستشهد بذلك البخاري وإن لم أقف عليه [وَرَدَ ذلك في التاريخ الصغير للبخاري ص 105، قارن: ابن سعد ج 2/2 ص 134، والجزء 8 ص 353، والخطيب في تقييد العلم ص 105 - 106]

(29) الزرقاني: شرح الموطأ 1/10، والقسطلاني: إرشاد الساري 1 / 7

(30) أنظر مثلاً: وليام ميور: حياة محمد 1/ 32

(*) جاء في الموضع المذكور من كتاب حياة محمد: «بعد وفاة النبي بنحو مائة عام أصدر الخليفة عمر بن عبد العزيز أمره بجمع كلّ الأحاديث الموجودة. ومن ثمَّ شُرِع في هذا العمل وظلّ متواصلاً بشكل قوي، غير أننا لا نمتلك شيئاً من تلك المجاميع تعود إلى فترة مبكرة قبل منتصف القرن الثاني أو نهايته. بعد ذلك بدأت تتكدس بالفعل مادة هائلة من الأحاديث، وقد وصلت إلينا في صور سير وجوامع عامة..)

(31) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 12، ص 345

(32) انظر الاقتباسات الواردة في مقدمة عبد الحي اللكنوي لموطأ الشيباني ص 13. ولا أظن أن مجموعاً صغيراً من مائة أو مائتي حديث تنسب إلى الزهري هي المقصودة بمحاولة الزهري تلك. انظر أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 309 [الخطيب: تاريخ بغداد 14/ 87]

(*) (جاء في تاريخ بغداد في الموضع المشار إليه: أخبرني الهروي أنَّ هشيماً (ابن بُشير) كتب عن

بتصنيف الحديث النبوي، كما جعلوا تحمّسه للحصول على أقوال النبي المفردة الصحيحة مماثلاً لتحمس علماء الكلام الورعين[33] وعلى الرغم من ذلك، وبسبب التناقضات الكثيرة التي ظهرت في الروايات، والتي ذاعت من جوانب مختلفة، لا نقوى على قبول خبر الشيباني الذي يحكي أن أوّل جمع منهجيّ للحديث بدأ مع عمر بن عبد العزيز.

والعمل الذي قام به أبو بكر بن حزم الذي ذكرناه ها هنا لا وجودَ له في الحقيقة، ولو كان موجوداً لما أمكن الإعراض عنه أو تجاهله. وتَهَرَّب الفقهاء المسلمون من هذا المأزق بافتراضٍ لا مبرِّر له وهو أنّ عمر بن عبد العزيز قد توفي قبل أن يكتملَ عملُ أبي بكرٍ بن حزم[34] وذلك العمل لم يُكْتَب له عندئذٍ الانتشار، ولم يَنْفَذْ إلى التداول الدينيّ. وكان الإمام مالك ـ أو تلميذه يحيى بن سعيد (ت143هـ) ـ قادراً على الإتيان بمعلوماتٍ صحيحة عن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبلهما بنصف قرن فقط، غير أن رواية مالك مشكوك فيها، لأنها غير موجودة في روايات الموطأ الأخرى باستثناء رواية الشيباني، ومن ثم وبلهفة تناقلها العلماءُ اللاحقون الذين كانوا يبحثون عن نقطة البدء في تصنيف كتب الحديث بوصفها خبر آحاد، وهي في حَدِّ ذاتها لا قيمة لها إلاّ أن تكون مجرد تعبير عن الرأي الحسن الذي يحمله الناس عن ذلك الخليفة الورع وحبّه للسنة.

الزهري نحواً من ثلاثمائة حديث، فكانت في صحيفة. . . وإنما سمع منه بمكة، فكان ينظر في الصحيفة في المحمل، فجاءت الريح فرمت بالصحيفة فنزلوا فلم يجدوها، وحفظ هشيم منها تسعة أحاديث).

(33) الترمذي 2/ 72. وفيه أنّ الخليفة جعل أبا سلاّم الحبشي يسافر إلى قصره من بلاد بعيدة على البريد ليسمع منه مشافهة حديثاً كان يرويه.

(34) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10.

(*) (وفيه: أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله فاجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب سمعتُ مالكاً يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتباً قبل أن يبعث بها إليه).

وثمة معلومات كثيرة إيجابية في التاريخ الأدبي الإسلامي تتعلق ببداية تصنيف الحديث، وهذه المعلومات كما سنرى تفترض وجود نقطة انطلاق تكوّنت بعد حقبة زمنية لوصف تطور التصنيف في الحديث في القرن الثاني للهجرة.

يروى أن أحمد بن حنبل حدّث أن عبد الملك بن جريج (ت150هـ بالحجاز) وسعيد بن أبي عروبة (ت156هـ بالعراق) هما أوّل مَن صنّف الحديث على الأبواب[35]. وتفسير رواية الإمام أحمد على هذا النحو تنطوي على سوء فهم، فَعَمَلُ هذين العالِمَيْن ليس موجوداً، والحكم على نزعتهما واتجاههما لا يكوّنُ إلاّ بالالتجاء إلى النصوص. ولكن من بعض الإشارات (الأخرى) يمكن ترجيح أنَّ أعمال هذين العالمين، وهما من القرن الثاني الهجري لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلّق بابن أبي عروبة[36] يمكن أن نذكر ها هنا ما يروى عنه من أنّه «لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ ذلك كله»[37] وهذا الخبر يثير شكوكاً قويّة حول صحة الاستنتاج المتعلق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد.

---

(35) النووي: تهذيب الأسماء واللغات.

السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 74 وفيه: (أول من صنف الكتب..).

قارن: Kremer, Uber die südarab. Sage [Leipzig, 1866] p. 15, Freyrag, Einleitunge in das Studium der arab. Sprache, p.397.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور:

«عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج. قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبي عروبة).

(36) وسعيد بن أبي عروبة هذا، لم يُوَثَّق تماماً عند أهل الورع، وذلك لأنّه كان ـ كما يقال ـ يقول بالقدر. وثمة كلام لسفيان بن عيينة يتصل بهذا الأمر يذكر الخطيب البغدادي في الكفاية [ص 123 ـ 124 طبعة حيدر آباد] لقد كانت لسعيد نزعة عقلانية يمكن أن نبصرَها في تجرُّئه على رواية حديث هو قطعاً من أحاديث المرجئة: «من فارق الروحُ الجسد وهو بريء من ثلاث: الكنز والغلول والدَّين دخل الجنة»

أخرجه الترمذي (كتاب السيرة باب ما جاء في الغلول)

(*) (جاء في الكفاية: قيل لسفيان بن عيينة لم أقللتَ الرواية عن سعيد؟ قال: وكيف لا أقل الرواية عنه وسمعته يقول: هو رأيي ورأي الحسن ورأي قتادة، يعني القدر ـ انظر تعليقاتنا)

(37) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 78.

وبقدر ما كان الكلام ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظّمة، فإنه يُرَاد بها كتبُ الفقه وليس الحديث.

ومحاولات الكتابة الأولى جُعِلت في أبواب الفقه باستخدام موادّ مناسبة من السنة[38]، وقد سُمِّيت هذه المحاولات الفقهية ـ وهي لم تكن مقصورةً على تلك الحقبة ـ سُنَناً، وفي التعريف بها يُذْكرُ بوضوحٍ أنها رُتِّبت على أبواب الفقه[39]، على حين يُذْكرُ البعضُ الآخر بأنه كتاب السنَن في الفقه[40] والملخصِ الدقيق لمضمونها كما ورد في (الفهرست) لابن أبي النديم[41] يوضّح أن أعمال ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلى هذا النوع. من المحتمل أن تكون هذه الكتب إذن هي التي دعت ابن حنبل إلى أن يعزو الريادة في التصنيف إلى ذينك

---

(38) يُزْعم أن القاضي العراقي الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204هـ) وكان تلميذاً لأشهر أصحاب أبي حنيفة سمع من ابن جريج 12,000 حديث، كلها يحتاج إليها الفقهاء. انظر ابن قطلوبغا ص6 رقم 55 طبعة فلوجل.

(39) النديم: الفهرست 281 [جاء في ترجمة ابن أبي ذئب]: «وله من الكتب كتابُ السنن ويحتوي على كتب الفقة» انظر أيضاً: الفهرست 282 (ترجمة عبد الملك بن جريج) وكذلك ترجمة (مكحول الشامي) ص 283 من المصدر نفسه.

(*) (في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن. وفي ترجمة مكحول: وله من الكتب كتاب السنن في الفقه).

(40) المصدر السابق ص 284 (ترجمة الأوزاعي) وكذلك من 284 (ترجمة: عبد الرزاق بن همام الصنعاني) وأيضاً (ترجمة: هشيم بن بشير السلمي، وعبد الوهاب بن عطاء العجلي الخفاف وعبد الله بن المبارك) ومن أعلام القرن الثالث الهجري: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، وعثمان بن أبي شيبة، ومحمد عثمان بن أبي شيبة، والأثرم أحمد بن محمد، والمروزي أحمد بن محمد، وإسحاق بن راهوية، والبخاري محمد بن إسماعيل، وسريج بن يونس، وأبو عمرو حفص الضرير.

(*) (لقد آثرت ذكر أسماء أصحاب كتب السنن في الفقه على ذكر أرقام الصفحات تيسيراً على القارىء لاختلاف طبعات الكتاب. وقد اعتمدت على الطبعة التي قام بتحقيقها رضا تجدّد بطهران).

(41) المصدر السابق ص 282، 283.

(*) (جاء في الموضع الأول في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن مثل: الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن أبي عروبة: وله كتاب السنن مثل الأول) لاحظ أن صاحب الفهرست هو (النديم) وليس (ابن أبي النديم) كما شاع عند الكثيرين خطأً.

العالمين، وفضلاً عن ذلك، فإنّ ابن النديم لم يذكر من كتب السنن في الفقه أقدم من هذين إلاّ كتاباً واحداً لمكحول (ت116هـ)[42].

وهذه الآثار تتفق مع حاجاتِ عصرٍ أخذت فيه الحياةُ العامة ورجال الحكومة تعلق أهميةً على الاتفاق والانسجام مع السنة في إدارة الشؤون القضائية للدولة، وأخذ فيه طلب الخلفاء يتزايد لرأي الفقهاء لوضع أصول التشريع العام. فالعصرُ لم يكن في حاجة إلى كتبٍ في الحديث، ولكن في حاجة إلى مصنفات تخدم الحاجات العملية[43].

ويبدو أنه من التفكير العقيم إثارة حفيظة المرء بآثارٍ ليس لها وجود لينشغل بشكلها أو مضمونها أو روحها، مع أنّه لم يبق منها قَدْرٌ مكتوب ولا قَدْرٌ استُشْهِد به. غير أنَّ عملاً واحداً عمدة، ما يزال باقياً يُصوِّر إلى حدٍّ ما المستوى الذي بلغه التأليف الفقهي في ذلك الزمن ألا وهو موطأ مالك بن أنس.

- 3 -

لا يمكن عَدُّ الموطأ أوّلَ جامعٍ كبيرٍ مِن جوامع الحديث، والظاهر أنّه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامية.

وعلى الرغم مِن المكانةِ الرفيعة التي يحظى بها في شرق العالم الإسلامي وغربه وهو ما نبصره حتى يومنا هذا، فإنّ تاريخ نشأته يحوطه قدرٌ كبيرٌ مِن الخرافات. وعلى الرغم من التوقير العظيم الذي ناله اسمُ مؤلِّفِه، إمام دار الهجرة فإنّه لم يعترف به في البداية كتاباً في الحديث.

وسوف نرى أنّ هذا الكتاب لم يذكر بين كتب الحديث الستة التي سنصفها

---

(42) المصدر السابق ص 283 * (جاء في هذا الموضع: «وله من الكتب كتاب السنن في الفقه». لاحظ أنه توفي سنة 116هـ أي قبل ابن جريج وابن أبي عروبة بكثير).

(43) [التمييز بين السنن والمصنف قد يكون واضحاً للعيان. فهذا أحمد بن حنبل يستشهد بأحد المصنفات الأولى لوكيع بن الجراح (ت 169هـ) وقد أشار إليه جولد تسيهر نفسه في مجلة جميعة المستشرقين الألمانية (ZDMG) 1 / 469 ـ 79 ومؤخراً استعيدت أكثر الأجزاء من المجاميع المبكرة. قارن: م. فايسفايلر M. Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Tranditionsliterature (istanbul, 1937)]

فيما بعد، اللهم إلاّ عند المغاربة. ولم ينل هذه المكانة إلاّ على أيدي الأجيال اللاحقة الذين لم يتّصلوا بتلك المصادر، وكانوا يتعجلون توسيع دائرة التأليف الفقهي وضمّها من حين إلى آخر إلى ذلك الصنف.

ولم يكن كتابُ مالك في الواقع، ومن وجهة النظر الصحيحة، كتاباً في الحديث يناظر الصِّحاح التي ظهرت بعده بقرن، ولا يمكن أنْ يُذْكرَ حتى في عِداد جوامع الحديث الأخرى من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أيّ المعتني بتاريخ التصنيف)، إنّه مجموعٌ فقهي، وليس كتاباً في الحديث.

ولم نفكّر كثيراً ـ عند كلامنا هذا ـ في الاعتبارات الكميّة، أيّ أنَّ الموطأ لم يستوعب كلَّ الأبواب التي تشكّل محتويات جوامع الحديث، ولكنّه يمثّل إلى حَدٍّ ما هدف العمل وغايته. ولم يكن القصد من تأليفه جمع الأحاديث الصحيحة المنتشرة في العالم الإسلامي وتمحيصها، ولكنّ القصد من ذلك بيان الأحكام الشرعية والعبادات وما عليه العمل من خلال الإجْماع المعترف به عند أهل المدينة والسنة الشائعة عندهم، ولإيجاد علاج نظريّ عن طريق الإجماع والسنّة، لأمور ما تزال في حالة تقلّب وتميّع. ومهما يتفق الموطأ مع كتب الحديث في بعض الوجوه، فهو أقربُ إلى كتب السنن منها إلى كتب الحديث.

وفي بعض الأحيان لا يورد مالك حديثاً قطّ في بعض أبواب كتابه، ولكنه يسوق فتاوي مشاهير الأئمة، وقد يشير في شيءٍ من التحايل إلى حالات بعينها لكي يستنبط رأيه الخاص مع ذكر عمل أهل المدينة وإجماعهم[44].

ثم إن راوي الحديث لا يشتغل بالفتاوي، ولكنه يعتني بحديث النبي.

لقد رأينا في مواضعَ سابقةٍ الاختلاف في الرأي الذي حدث في أقاليمَ مختلفةٍ من الدولة الإسلامية بخصوص أهم المسائل المتعلّقة بالعمل الديني والشرعي. ولمّا كانت الحياة في وقتٍ من الأوقات تمضي حَسَبَ السنّة، وكانت الإرادةُ العامةُ منسجمةً مع السنّة أيضاً، وقد أقرّ بها الجمهور، أصبح من الأهمية

(44) الزرقاني: شرح الموطأ 3/15

(*) (باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته)

الوقوف على سبيلٍ مُوَطّأ بين الطرق الملتوية التي تمثّل النزعات المتناقضة مِن أجل تأسيس قواعدَ فقهيةٍ صحيحةٍ.

وقد رَغِبَ مالكٌ عالمُ المدينةِ في القيام بهذا الأمر من خلال الرجوع إلى عمل أهل الحجاز، وقد أنجز ذلك في اتجاهين:

ـ **الأول**: جمعه للصحف التي تحتوي على سنن أهل المدينة.

ـ **الثاني**: تصنيف ما هو شرعيٌّ في حالاتٍ فرديّة على أساس ما ورد في تلك الصحف أو على أساس الإجماع عند فقدانها، ذلك الإجماع الذي كان قد اكتسب سلطانه في بلده إذ ذاك، أي عرف أهل المدينة.

وإجماعُ أهلِ المدينةِ أحَدُ دعائم مذهبه، وهو يؤكّد دائماً على العمل الشرعي الذي يمثّل العادة والرأي اللذين يُعبَّر عنهما في العموم بعباراتٍ من قبيل: «وهذا الأمر عندنا»، «والذي أدركتُ عليه أهلَ العلم ببلدنا»، «والأمر المجتَمع عليه عندنا»[45].

وقد يَحْدُثُ أن يكونَ إجماعُ أهلِ المدينة مخالفاً للمذهب والعمل في الأمصار الأخرى[46].

إذن، لم يكن هدفُ الموطّأ رواية الأحاديث التي ضَمَّها لذاتها، أو من أجل اختبارها. فالمادة الحديثية هناك لم تكن غايةً، بل وسيلةً لخدمة أهداف الموطأ العملية.

إن الاعتداد بإجماع أهل المدينة كان هو الرأي الغالب عند مالك، حتى إنه

---

(45) المصدر السابق 2/ 76، 2/ 365، 2/ 378، 3/ 16، 4/ 53

(*) (المواضع المشار إليها حسب تسلسها هي:

ـ باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب (2/ 76)

ـ باب ميراث الصلب (2/ 365)

ـ باب ميراث أهل الملل (2/ 378)

ـ باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته (3/ 16)

ـ باب تبدية أهل الدم في القسامة (4/ 53))

(46) النتوي: 4/ 119

(*) (أغلب الظن أنه يريد شرح النووي على صحيح مسلم)

لم يتردّد في تقديمه عند التعارض على الأحاديث الصحيحة في موطئه[47] فمالك بن أنس، إذن، ليس مجرد راوٍ للحديث، ولكنه في المقام الأوّلِ مُفَسِّرٌ لها من وجهة النظر العملية. ويمكن إقامة البرهان على ذلك مِن خلال أمثلة كثيرة مِن الموطأ نفسه. وحسبنا أن نذكر مثالاً واحداً منها يبدو لنا ذا ميزةٍ خاصة، ويُعين القارئ على فهم طبيعة الموطأ. في القرن الثاني الهجري لم يكن نشأ في الإسلام تشريعٌ عمليٌّ ثابت يعالج مسألة المرتد عن الإسلام، ويظهر أن حكمَ المرتد كان القتلُ بلا ريب. ولكن لم يكن ثمة إجماع على ما إذا كان المرتدّ يستتابُ أولاً، فينجو بتوبته أو يقتل بلا استتابة. فمن ناحية عملية اعتمد على رأي الفقهاء في معالجة أمر هؤلاء المرتدين، ومن الناحية النظرية، ظَلّت هذه المسألة غير مؤكّدة[48].

والاختلافُ في الرأي يعكس الاختلاف في الأحكام الفقهية للمذاهب المجموعة في كتب الاختلاف. وقد أعمل أهل النظر ذهنهم في هذه المسألة كثيراً من خلال أساليب متباينة.

فهذا عطاء المكيّ (ت115هـ) يفرّق بين المرتدّ الذي وُلِد مسلماً (وذلك يُقْتَلُ بلا استتابة)، ومَن وُلِد كافراً فأسلم، ثم ارتدّ، (وذلك يستتاب)[49]. والفقهاء المتأخرون بلا استثناء يَرَوْنَ في كتبهم أنّ استتابة المرتدّ واجبةٌ على وليّ الأمر:

---

(47) الزرقاني: الموطأ 3/ 95 ـ 96

(*) (جاء في الموضع المذكور:

مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة زوج النبي أنها قالت: كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهو فيما يقرأ من القرآن... قال مالك: وليس العمل على هذا.

والظاهر من كلام الزرقاني أن مالكاً لم يردّ الحديث بإجماع أهل المدينة، بل لأنه لم يثبت عنده فلا يقدمه عند التعارض).

(48) لقد استعرض محمد بن الحسن الشيباني في فصل خصصه لذلك من كتاب السير الكبير 4 / 162 الاختلافات المبكرة في الرأي فيما يتعلق بهذا الموضوع.

(49) الشعراني: الميزان 2 / 172 ورحمة الأمة ص 138

وانقضى زمنٌ طويلٌ قبلَ أن ينعقدَ الإجماعُ على ذلك[50]، حتى إنّه لم ينعقد بَعْدُ في القرن الثاني للهجرة.

فهذا أبو يوسف يكتب في مقدمة كتابه (الخراج) إلى هارون الرشيد مبيّناً الآراء المختلفة في مسألة استتابة المرتدّ قبل أن يقتل، فيقول:

«... وكلٌّ قد روى في ذلك آثاراً، واحتجّ بها، فمن رأى أن لا يستتاب فيقول: قال رسول الله ﷺ: **«من بَدّل دينه فاقتلوه»** ومَن رأى أن يُستتابَ فيحتجّ بما رُوِي عن النبي ﷺ من قوله: **«أُمرتُ أن أُقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءَهم وأموالَهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله»**[51].

والحجّة التي سيقت على الرأي المتحرر (الذي يقول باستتابة المرتد) اشتُطّ في تفسيرها.

والآثار المأخوذة من تاريخ الخلافة المبكّر لتأييد هذا الرأي أو لمعارضته تُبرهن على حالةَ الحيرة التي استبدّت بالفقهاء في هذه المسألة من الناحيتين النظرية والعملية.

والمهتمون بتاريخ هذه المسألة يجدون الآثار مُوضّحة بجلاء في الباب المخصّص لذلك مِن كتاب أبي يوسف.

ويكفي أن نتعرّض ها هنا لنص (حديث) في الموضوع، نسوقُه من كتاب الموطأ لمالك، وهو يبيّن المنهج الذي اتّبعه هذا الفقيه في معالجة المسألة: ـ «عن مالك عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: **«مَن غَيّر دينَه فاضربوا عنقه»**. ومعنى قول النبي فيما نرى ـ والله أعلم ـ «مَنْ غَيَّر دينه فاضربوا عنقه»، أنّه من خرج مِن الإسلام إلى غَيره مثل الزنادقة وأشباههم، فإن أولئك إذا ظُهِر عليهم قُتِلوا ولم يُستتابوا، لأنه لا تُعرفُ توبتُهم وأنهم كانوا يُسِرّون الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء ولا يقبَلُ منهم قولهُم، وأمّا مَن خرج عن الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فإنّه يُستَتاب، فإن تابَ وإلاّ قُتِل،

---

(50) العمل بهذا الأمر في العصور الحديثة نراه مبسوطاً في كتاب إيزابيل بيرتون Isabel Burton, the Inner life of Syria, London 1875, pp. 180-203.

(51) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 181.

وذلك لو أنّ قوماً كانوا على ذلك، رأيتُ أن يُدْعَوْا إلى الإسلام ويُستتابوا، فإن تابوا قُبِل ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قُتِلوا. ولم يُعْنَ بذلك فيما نرى ـ والله أعلم ـ من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ولا من النصرانية إلى اليهودية[52]، ولا مَن يغيّر دينَهُ من أهل الأديان كلها إلاّ الإسلام، فمن خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك، فذلك الذي عُني به ـ والله أعلم»[53].

فقوله: «فيما نرى» الوارد في المقطع السابق يُفْضِي بنا كذلك إلى ميزة جديدة للإمام مالك وموطئه. وعموماً يُظَن أن مالكاً كان خصماً للعراقيين وهم أصحابُ فكر وتأمّل وعُرِفوا بأهل الرأي حيث ساد الرأي منهم وتغلّب. ويُعْتَقد أن مالكاً أنكر عليهم قبول الرأي، وأن هذا هو موقف مدرسة الحجاز التي ينتمي إليها ذلك الموقف المعارض لمذهب العراقيين، غير أن دراسة الموطأ والقصد الذي وُجد من أجله لا تؤيّد هذه المزاعم[54].

لقد كان الإمام مالك على اتصالٍ كافٍ بمدرسة الرأي[55]، لاقتناعه بقلّة الموارد الشرعية المتاحة لجميع ضروب الحياة العملية، وذلك ما كان يدور بخلده. ومن ثمّ شَعَر الإمامُ مالك بأنّه مؤهلٌ لِسَنِّ أحكامٍ في مسائلَ لم يقف على حكم لها في حديث أهل المدينة ولا في إجماعهم، وبمعنًى آخرَ استعمل مالكٌ الرأيَ في هذا النطاق حتى إنّه اتّهم في بعض الأحايين بالتعرّق[56] (أي صار إلى مذهب العراقيين).

---

(52) وتطور هذا الرأي إلى القول بقتل هؤلاء جرياً على قاعدة: مَنْ بَدّل دينه فاقتلوه. قارن بـ: الأربعين النووية ص 30 رقم 14 (القاهرة، شاهين).

(*) (الحديث رقم 14 من أربعين النووي: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: لا يَحلّ دمُ امرىءٍ مسلم إللا بإحدى ثلاث: الثيبٌ الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة).

(53) الزرقاني: الموطأ 3 / 197، وفي موطأ الشيباني ص 283 لا نجد أثراً لحديث المرتد هذا، بينما نجد الخبر الذي يليه موجوداً في كليهما باللفظ نفسه.

(*) (حديث مالك بن زيد بن أسلم موجود بتمامه في الموطأ برواية سويد بن سعيد أيضاً)

(54) قارن: Snouck Hurgronje, in LbL. für orient. phil, 1884, p. 425

(55) راجع الفصل الثاني من كتابنا هذا (مبحث رقم 9)

(56) Snouck Hurgronje 1. c, وعن «التعرق» انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/ 38، 3/ 9

(*) (جاء في الموضع الأول من كتاب الزرقاني (باب عقل الأصابع):

لقد أدركَ الفقهاءُ المسلمون هذا الأمر، وكانوا يرجعون وبشكل ثابتٍ إلى رأي مالك مثلما كانوا يفعلون مع رأي العراقيين[57].

ومصطلح «رأيتُ» ـ الذي عِيبَ على أنصار الرأي استعماله ـ لم يكن نادراً في موطأ مالك حقيقةً، مثل قوله: «أرى كذا وكذا»، وبالمثل سؤال تلاميذه إياه عن رأيه بقولهم: أرأيتَ؟[58]، وهو سؤال مستنكرٌ جداً عند أهل الحديث، ومعروفٌ عند أهل الرأي[59].

مِن مجموع ما ذُكر أعلاه يتضحُ بجلاء أنَّ مالك بن أنس ليس مجرّد راوٍ لأحاديث جمعها في الموطأ، على الرغم من أن عمله هذا له مكانةٌ عظيمة عند المشتغلين بعلم الحديث، وهو وسيلة للتحري والنقد التاريخيّ لا تقدّر بثمن[60]،

= «فقال سعيد بن المسيب: أعراقي أنت؟ (أي تأخذ بالقياس المخالف للنص) فقال: لست بعراقي. بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السنةُ يا ابن أخي» وواضح هنا أن الكلام موجّه إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن وليس للإمام مالك. وهذا وهم من جولد تسيهر)

(57) أنظر مثلاً كتابنا (المذهب الظاهري) ص 20. ملاحظة رقم 1 سئل الإمام أحمد بن حنبل: «الرجل يحبّ أن يحفظ حديث رجلٍ بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأي؟ قال: رأي مالك». النووي: تهذيب الأسماء 2/ 77 والزرقاني: شرح الموطأ 1/ 4.
تابع مجلة الدعوة الإسلامية هوامش موضوع رقم 24. (خديجة).

(58) هنالك عبارات كثيرة جديرة بالاهتمام وردت في كتاب الخراج لأبي يوسف ص 58 عن طبيعة الاستفتاء الذي يرد بهذه الصيغة الاستفهامية. انظر أيضاً الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 199.

(*) (لما لم يشر جولد تسيهر إلى تاريخ الطبعة التي رجع إليها من كتاب الخراج، فأحسب أنه يريد ما جاء في فصل (ذكر القطائع):
«.. وقد بلغنا أن رسول الله افتتح فتوحاً من الأرض العربية، فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين: ألا تَرى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج؟... أو لا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تُقبل منهم جزيةٍ... ؟»).

(59) الزرقاني: شرح الموط 2/ 330.

(*) (جاء في متن الموطأ في الموضع المشار إليه (كتاب الجهاد: باب إحراز مَنْ أسلمَ مِن أهل الذمّة أرضَه): سُئِل مالكٌ عن إمام قَبِلَ الجزيةَ مِن قوم فكانوا يعطونها: أرأيتَ مَنْ أسلَمَ منهم... ؟)

(60) ولإثبات هذا يجب الاستعانة ـ بعيداً عن الموطّأ ـ بالأحاديث المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب (السير) للشيباني، وفي آثار لمؤلفين آخرين من القرن الثاني. وإجراء مقارنة نقدية لهذه الآثار، مع ما هو موجود في الجوامع المصنفة بعد ذلك ستكون مثمرة ومفيدة لدراسة التطور التاريخي للإسلام.

وإن لم يقصد مؤلِّفُه أن يقدّم هذه الوسيلة، وهو نفسُه يفسِّر المادة المستخدمة في أهدافه العملية بروايات سائدةٍ ومعترفٍ بها مِن قِبَلِ أهل المدينة في عصره. لذلك لم يُبْتَلَ بَعْدُ بشكوك طلاب الحديث المتأخرين مِنَ المدرسة المتزمتة. وحيث لم يصبح الإسنادُ المتّصل بَعْدُ ضرورةً مطلقةً، فإن نحو ثلث الآثار التي وردت في الموطأ أحاديث مرسلة ومقطوعة، أيْ لا ينتهي سندها إلى النبي، ولكنّها تقف عند الصحابي، أو قد ينتهي سَنَدُها بالنبيّ، ولكنه غير متّصل في مواضع أخرى[61]، أو على رأي النقاد: أحاديث ليس لها خُطمُ ولا أَزِمّة[62].

ولم ينفر الإمام مالك من استخدام المراسيل في الفقه[63]، وانصرف إلى مضمون السنة، ولم يهتم بنقد الشكل (أي السند)[64]، لذلك لم يُنْفِق وقتاً طويلاً في البحث عن الروايات المختلفة، على حين انصرف المحدثون إلى تتبّع الطرق المختلفة للحديث الواحد ليصبح ذا قيمةٍ في أعينهم بتعدد طرقه. ولم يلتفت

---

(61) ثمة مثال على ذلك في الموطأ (شرح الزرقاني 2/ 73) [وحول استخدام مالك للرأي قارن بـ: شاخت، أصول التشريع الإسلامي ص 115].

(*) (يريد ـ كما في الزرقاني ـ الحديث الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وهو من رواية مالك عن ابن شهاب قال: بلغني أن رسول الله. . . قال ابن عبد البر: هذا منقطع، لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن، إلاّ أن معناه متصل من وجوه حِسان. وقال الحافظ: هذا منقطع مع ثقة رجاله. . إلخ. قال السيوطي في تنوير الحوالك 1/ 206 وصله الدارقطني وابن عبد البر من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد. .).

(62) الترمذي 2/ 338.

(63) مسلم: مقدمة الصحيح 1 / 18 طبعة البابي الحلبي، وفيه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة» وبهذا الخصوص قارن بما ورد في شرح النووي لمسلم 1/ 132، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وكذلك: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 285 وقد عالج الخطيب البغدادي في الكفاية هذه المسألة ص 384 (طبعة حيدر آباد).

(64) يختلف عدد أحاديث الموطأ باختلاف نسخه، فهي تقع في نحو 1720 حديثاً منها المسند وعدده 600 حديث، والمرسل 222 حديثاً والموقوف 285 حديثاً وهذه الأرقام مأخوذة من مصادر إسلامية (الزرقاني 1/ 8)، وهي على ذمتهم، ولا يستدعي الأمر منا اختبارها بعدّها من جديد.

(*) (يعزى هذا الإحصاء لأبي بكر الأبهري كما جاء في الفائدة الخامسة من مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي ص 8).

يحيى بن معين (ت233هـ) للحديث ما لم يكن قد رُوي من ثلاثين طريقاً[65]، على حين يكتفي مالكٌ بطريق واحدة فقط، لذلك نجده يحتجّ بأحاديثَ لا وجودَ لها في الجوامع الفقهية المتأخرة[66].

ولمّا كان مالكٌ منشغِلاً فقط بمطالب الحياة التشريعية، لم يُبْدِ عنايةً كبيرةً بالأحاديث التي تتضمّن معلوماتٍ تاريخية محضة، ولم يلتفت إليها إلاّ عندما يتوقف عليها الاستنباط الفقهيّ. وَعُدَّ هذا فضيلة كبرى لمذهبه، خلافاً لأولئك العلماء الذين كابدوا المشقة في جمع كلِّ ما يتّصل بسيرة النبي، بصرف النظر عن أهميته، ولا سيّما في العهود الأولى لنشأة علم الحديث، وقد وقف بعضُها حائلاً قوياً في وجه المتكلمين[67].

إذن فاستخدام الأحاديث وتوظيفها، عامِلٌ، يأتي في المقام الأول، في جعل الموطأ على هذه الشاكلة. ويمثل مالك مرحلةً انتقالية بين اتجاهين يمثلان التصنيف الفقهي للقرنين الثاني والثالث الهجريين. فبداية التصنيف كانت مؤلفات فقهية محضة.

افتتح الإمام مالك الحقبة اللاحقة مستهلاً هذه المرحلة الانتقالية بقصدٍ وإدراك واعٍ، وأمّا أنه أراد أن يزوّد القانون الوضعي (أي عمل أهل المدينة) بأسس تاريخية صحيحة، فذلك واضحٌ في صلته بمصنَّفٍ آخرَ أُلِّف في عصره وأثار حفيظته. وحسب رواية ابن عبد البرّ، كان عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت164 ببغداد) أوّلَ مَنْ لخّص آراء الفقهاء المسلمين بالمدينة

---

(65) النووي: التهذيب 2/ 157 المنيرية، والسيوطي: طبقات الحفّاظ ص185 (ترجمة يحيى بن معين).

(*) (جاء في طبقات الحفاظ: قال عبّاس الدوريّ عن يحيى بن معين: «لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما علقناه»، وجاء مثله في التهذيب».

(66) قارن بكلام ابن عبد البر كما في الزرقاني 2/ 139.

(*) (يقول ابن عبد البر عند الكلام عن حديث مالك (باب ما جاء في ليلة القدر) أنه سمع مَن يثق فيه من أهل العلم يقول: إن رسول الله ﷺ أُرِيَ أعمارَ الناسِ قبله... إلخ: «هذا أحد الأحاديث الأربعة التي لا توجد في غير الموطأ لا مسنداً ولا مرسلاً..»).

(67) القاضي عياض: الشفاء 2/ 240.

في مصنّف، وقد اكتفى فيه بذكر المذهب أيّ الفقه حسب إجماع أهل المدينة، دون الاستشهاد له بأي أحاديث تؤيّده.

وهذه الطريقة لم تَرُق لمعاصره مالك بن أنس، ففكّر في الاستعاضة عن عمل الماجشون بمصنفٍ يحتوي على الأصول الحديثية لفقه أهل المدينة، فكان ذلك دافعاً آخر لتأليف موطئه.

والحق إنّه عندما شرع مالك في وضع موطئه كان هنالك الكثيرون من أقرانه بالمدينة يضعون كتباً مماثلة، وكم من مصنّف لبّى حاجات العصر يُنْظَرُ إليه من هذه الزاوية.

ويروى أنّ مالكاً تنبأ لكتابه ـ من وجهة نظر منافسيه ـ بالشهرة والتميّز عند الأجيال اللاحقة. إنّها ثقة مفرطة في عمله وحججه.

والنجاح الذي حققه كتابُه برّر بالفعل تلك الثقة، حيث تلاشت الموطآت الأخرى من الدوائر، كما لو أنها ألقيت في بئر[68].

وحسب اطّلاعنا فإنّ مصادر هذا الفرع من التأليف عند العرب تذكر ثلاثة أعمال تنتمي إلى عصر الموطأ. الأول لإبراهيم بن محمد الأسلمي المدني (ت184هـ) ويقال إنّه أضعاف موطأ مالك[69]، والثاني لعبد الله بن وهب الفهري (ت197هـ)، وقد ظهر موطؤه[70] بعد انتشار موطأ مالك، والمعلومات المأخوذة من مالك مذكورةٌ فيه[71]، وقد قال الأخير (أيّ مالك) عن هذين الكتابين: «لا

---

(68) الزرقاني: مقدمة شرح الموطأ ص 8.

(69) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 104. وفي القرن السادس الهجري وضع أبو بكر بن العربي (ت 546هـ) شرحاً على الموطأ. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 265.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور: وله كتاب الموطأ أضعاف موطأ مالك).

(*) (للقاضي ابن العربي شرحان على الموطأ: المسالك شرح موطأ مالك، والقبس على موطأ مالك، وقد توفي ابن العربي سنة 543هـ وليس كما ذكر جولد تسيهر).

(70) أنظر الأمثلة على ذلك عند الزرقاني 4/ 61، 119.

(71) وهذا الأثر [أيّ الموطأ المنسوب لابن وهب على أنه من تأليفه] يجب ألا يخلط مع رواية ابن وهب نفسه لموطأ مالك تلك التي ورد ذكرها ووصفها في القائمة التي أعدّها محمد عبد الحي اللكنوي لروايات الموطأ تحت رقم 2 صفحة (19). (انظر المبحث القادم).

يرتفع إلاّ ما أُريد به وجه الله»، وزاد أبو موسى محمد الأصفهاني (ت581هـ): «كتابُ مالك كالشمس في بهائها وإشراقها، وكتاب وهب لا يعرفه إلاّ قليل من الناس وأصبح العثور عليه اليوم صعباً»[72] وأخيراً وقعتُ على موطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب العامري المدنيّ (ت120هـ بالكوفة)[73]، سمع عمن سمع من الزهري، وكان يُقَدَّم على مالك إلاّ أنه كان لا يُبَالي عمن يحدّث[74].

- 4 -

بصرف النظر عن الموطآت المذكورة آنفاً، سمعنا عن عناوين جديدة لكتبٍ تحمل اسم الموطأ، مثل موطأ أبي القاسم وموطأ أبي مصعب، وهلمّ جرّاً. وهذه يجب ألا ينظرَ إليها على أنها موطآت مستقلّة حتى تدرج في السلسلة نفسها التي تنتمي إليها الكتب التي ذكرناها آنفاً في نهاية المبحث السابق (رقم 3) وتهتز الثقة في صحة الحديث النبوي في القرن الثاني الهجري، لو اعتقد أحد أن

ولعلّ الكتاب الذي أشرنا إليه في متن كتابنا [والموصوف بأنه أضعاف موطأ مالك] هو كتاب الجامع لابن وهب [وللاطلاع على مقتطفات من كتاب الجامع هذا انظر دڤيدڤايل: جامع ابن وهب ـ القاهرة 1939 ـ 1941 وقد ورد في ترجمة ابن وهب ص 17 من كتاب اللكنوي ذكر كتابين منفصلين لابن وهب هما: الموطأ الكبير، وشرح للموطأ (ولعله موطأ مالك).

(*) (ذكر محقق كتاب الموطأ برواية الشيباني الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف ص 15 أن لابن وهب كتابي الموطأ الكبير والموطأ الصغير. وذكر الذهبي في ترجمة عبد الله بن وهب المصري أنه صنف موطأ كبيراً. تذكرة الحفاظ 1/304 وقد ذكر السيوطي في تدريب الراوي 1/110 (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف) موطأ ابن وهب إلى جنب موطأ مالك وموطأ ابن أبي ذئب، وهو ما يؤكد أن لابن وهب موطأين أحدهما تأليف، والآخر رواية لموطأ مالك. وثمة نسخة من الموطأ الصغير لابن وهب مودعة بمكتبة كوبريلي تحت رقم 461)

(72) انظر Pusey فهرست مكتبة بودلي ص 381. لقد استخدم القاضي عياض كتاب ابن وهب، انظر القسطلاني: إرشاد الساري 4/232 والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 126، ولم يذكر له السيوط كتابه الموطأ.

(*) (أبو موسى محمد الأصفهاني الذي ذُكِر، أحسبه الحافظ المديني محمد بن أبي بكر، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ (4/1334) ترجمة رقم 1095، وصاحب شذرات الذهب 4/273).

(73) الزرقاني: شرح الموطأ 1/16.

(74) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 82. ولم يرد فيه ذكر لموطئه.

(*) (ابن أبي ذئب توفي سنة 159هـ لا كما ذكر جولد تسيهر. انظر تذكرة الحفّاظ 1/193).

نسخ الموطأ ـ التي تتابع على نقلها عن الإمام مالك بطريق مباشرٍ أو غير مباشر رواةٌ متعددون ـ تختلف بعضها عن بعض في نصّها ومضمونها، وكذلك في غايتها ورتبتها إلى درجةٍ قد تدعو المرء إلى الظن بأنها متباينة المنفعة، وأنها بلا ريب مجرّد كتب متشابهة.

إن دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة وعَقْدَ مقارنةٍ بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتى اليوم، تفضي إلى أن الاعتقاد بأنّ مالك بن أنس قد صنع نصّاً ثابتاً سواء بالسماع أو المناولة (انظر ص)، اعتقاد مهزوز جداً. وفي تلك الحالة قد لا تختلف نسختا الكتاب الواحد اختلافاً كبيراً. وقد يكون المرءُ أكثرَ ميلاً إلى تصديق الروايات التي تُظهِر مالكاً وقد وثّق نصوص الموطأ التي عُرِضت عليه، فمتن الكتاب يُقرأ من نسخ لتلاميذ مالك، ومَنْ يستمع يضع حينئذٍ أو فيما بعد تصحيحات ثم يأذن بنشر المتن كما جاء عنه[75]. ولا تزال تلك تُعَدُّ إجازةً لبعض أساليب ضبط المتن. كما أننا نسمع أن بعضهم يأتي إلى مجلس مالك، ويخرج من كسائه نسخةً مخطوطةً، ويقول: «يا أبا عبد الله، هذا موطؤك قد كتبتُه وقابلتُه فأجزه لي. فقال: قد فعلتُ. قال: فكيف أقول، أخبرنا مالك أو حدثنا مالك؟ قال له مالك: قل أيهما شئت»[76] ولو حدث أن أجاز المؤلِّفُ نسخاً عديدةً من كتابه دون عرضٍ أو سماع. فإنّه ليس كلُّ ما يُرْوى على هذا النحو كان موطأ صحيحاً باتفاق.

إنَّ أكثر نسخ الموطأ شيوعاً، التي يمكن أن نقول إنها النسخة المعتمدة، هي نسخة الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى المصمودي (ت234هـ)[77] أحد تلاميذ مالك. لقد حافظت هذه النسخة على مكانتها العلميّة، وهي التي عَمِل عليها الشراح وينصرف إليها الذهنُ عند الحديث عن الموطأ عند المشارقة والمغاربة، وتُعْرَفُ هذه النسخة بموطأ يحيى.

---

(75) البغدادي: الكفاية 309 وفيه أن العرضَ على الشيخ مُسَاوٍ للسماع عنه.

(76) المصدر السابق ص 333.

(77) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في إسبانيا (بالألمانية) 1/ 282 Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien, I, pp. 282.

ولكن فضلاً عن هذه النسخة، فإن هنالك أخريات جئن من رواية آخرين تَلَقَّوْا الموطأ عن مالك، وفي الجملة هنالك خمس عشرة رواية للموطأ ذكرها عبد الحيّ (اللكنوي)[78] في كتابه الذي سيأتي ذكره قريباً.

ومَنْ أَحبَّ أن يرى الاختلافَ بين تلك الروايات وبين نسخة يحيى بن يحيى يكفيه على سبيل المثال أن يتذكّر أنَّ رواية أبي مصعب الزهريّ وهو فقيه مدنيّ توفي سنة 242هـ (ورقمها 9 عند عبد الحي) تنفرد بمائة حديثٍ تقريباً غير موجودة في غيرها من الروايات، على الرغم من أنَّ كلَّ واحدةٍ منها فيها زيادة ونقصان.

ومِن العسير أن تتفق الواحدة مع الأخرى في أولها، وإذا قابلنا شواهد من الموطأ غير موجودة في النسخة المعتمدة ـ كما يحدث أحياناً ـ يمكن القول بأنّها أُخِذت من إحدى الروايات الأخرى[79].

إذن، هنالك خمسة عشر نمطاً أوّلياً للموطأ[80]، ظهرت عليها جميعها روايةُ يحيى التي شاعت في الأوساط العلمية والعملية. أمّا الروايات الباقية التي ظَلَّت لفترةٍ طويلةٍ موضوعاً للبحث والدراسة إلى جانب رواية يحيى عند المتعلمين من المسلمين[81]، فلم نظفر منها إلاّ بواحدةٍ فقط، عُرِفَت بموطأ محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذٌ مشهور لأبي حنيفة عاش في المدينة أكثر

---

(78) انظر اللكنوي [التعليق الممجّد] ص 18 ـ 21 حيث عدد ست عشرة نسخة للموطأ غير أن آخر هذه النسخ في قائمته ليست رواية صحيحة للموطأ، بل هي مسند عليه. ولمعرفة المزيد عن الروايات المختلفة للموطأ راجع حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 267.

(79) لم يكتب الشيوع لروايات الموطأ جميعها بِقَدْرٍ واحد. فخمسة منها اعتنى بها أهل الأندلس حيث دُرِس الموطأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنه كتاب أساس في الفقه. ومن خلال إلقاء نظرة على فهرست كتاب (الصلة) لابن بشكوال (نشرة كوديرا ـ مجريط) يمكن أن نرى الروايات التي كانت شائعة في الأندلس. وقد ورد هناك ذكر لرواية القعبي، وهو خطأ والصواب: القعنبي (ت 221هـ).

(80) من المحتمل أن نسخة الموطأ بخزانة المصريين التي جاء فيها أن الخليفة هارن الرشيد واثنين من أمرائه سمعا من مالك لا أصل لها السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 115.

(81) يدرس بعض طلبة الحديث الموطأ بروايات مختلفة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والرجال، وأكتفي ها هنا بما أورده ابن الأبار (طبعة كوديرا ص 268) في ترجمة عبد الغني بن مكّي (ت 556) من أنه قرأ الموطأ بروايتين: رواية يحيى ورواية ابن بُكَير.

من ثلاث سنين وسمع من مالك بن أنس، وروايتُه لا تتفق في الغالب مع رواية يحيى المنقَّحة التي تختلف عنها بشكلٍ كبير في فصول الأبواب، وبعض الفصول في نسخة الشيباني غير موجودة في نسخة يحيى مطلقاً وبالعكس.

وقد أشرنا مرتين فيما مضى من هذا البحث إلى بلاغات من الموطأ ليست موجودةً إلاّ في نسخة الشيباني ومفقودة من نسخة يحيى (انظر ص168 هامش 1 ص/ 196) (يقابلها هامش رقم 26 من الفصل السادس: طلب الحديث من ترجمتنا المنشورة بالعدد العاشر من مجلة كلية الدعوة، والمبحث الثاني من هذا الفصل الذي بين يديك عند الكلام عن خبر عمر بن عبد العزيز مع أبي بكر بن حزم) إن رواية الشيباني من حيث المجموع أصغر[82] من رواية يحيى، وعدد أحاديثها أقل، وفي الوقت نفسه أضاف الشيباني لكلِّ فصل جملةً من التعليقات حسب مذهبه ومذهب أبي حنيفة، ويصدرها بقوله: قال محمد، بصرف النظر عن موافقتها لمتن الموطأ أو مخالفتها له.

وتَرِدُ في مواطنَ كثيرةٍ من موطأ الشيباني آثارٌ مؤيِّدة للآراء المتعارضة. وقد تطول تعليقات الشيباني أحياناً طولاً شديداً[83].

ومن هنا، يمكن أن ننظر إلى نسخة الشيباني، ومن وجهة النظر هذه، على أنها تهذيبٌ لموطأ مالك، وتطوّرٌ نقديٌّ له.

وبصرف النظر عن المخطوطات العديدة لموطأ محمد[84] هنالك طبعات حجرية له مطبوعة في بلاد الهند ومتوافرة، وبين يديّ ثلاث طبعات حجرية

---

(82) [ينقسم الموطأ إلى كتب]، ويحتوي كل كتاب على أبواب، فمثلاً كتاب النكاح في الموطأ [برواية يحيى] يحتوي على 22 باباً، على حين يحتوي باب النكاح في موطأ الشيباني على 16 باباً فقط. كما يحتوي الموطأ برواية يحيى على كتاب الجامع توزعت أكثر أحاديثه ومسائله بين الأبواب في موطأ الشيباني.

(83) أطول هذه الإضافات [التعليقات] ما جاء في باب القراءة في الصلاة خلف الإمام. انظر موطأ الشيباني ص 58 [قارن] برواية يحيى (باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة).

(84) انظر فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني ص 718ب. وكذلك: ألڤرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين الملكية 2/ 44 رقم 1144 [أنظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 278 ترجمة عبد الحليم النجار] ومن الطريف أنَّ المفهرس المسلم لا يعرف أن هذه مجرد رواية فقط لموطأ مالك، حتى إنه يصف الكتاب بقوله «والمؤلف هنا يكتب بروح مذهب مالك ويردّ على

مختلفة لهذا الكتاب اثنتان من لوديانج[85]، وواحدة من لكهنؤ[86] أشرف عليها العلاّمة عبد الحي (اللكنوي) ووضع لها مقدمة طويلة وشرحاً ضافياً (عُرِف بالتعليق الممجّد على موطأ محمد) ويمكن افتراض أن العالم المشرقي جمع في شيء مِن الهوى والتحيّز كلَّ أنواع الحجج للبرهنة على أنّ نسخةَ الشيباني المنقّحة أكثرُ توثيقاً وقيمة من موطأ يحيى، ولذلك سيتأثر العلماءُ الأوروبيون بعضَ الشيء بالحجج التي ساقها هذا العالم المسلم. ولعلّه من الأفضل أن نضع هاتين الروايتين جنباً إلى جنب إذا شئنا المزيد من الإيضاح.

وحيث إن هذا الأمر سيستغرق وقتاً طويلاً منّا، نكتفي بعرض مقطعين بعد كل رواية حتى نتمكن بالمقارنة بينهما من بيان كيف أصبح الشيباني شارحاً لنصّه وناقداً له.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: يحيى عن مالك عن (أ) يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو (ب) بن سعد بن معاذ (ج) عن نافع بن جبير بن مطعم عن مسعود (د) بن الحكم عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يقوم في الجنائز (هـ) (ثم جلس بعد).	ـ القيام للجنائز: أ ـ أخبرنا (بلا عنعنة). ب ـ حُذِف عمرو. ج ـ سعد بن معاذ الأنصاري. د ـ معوّذ بن الحكم. هـ ـ كان يقوم في الجنازة (بالإفراد). قال محمد: «وبهذا نأخذ، لا نرى القيام

=اعتراضات الخصوم» مع أن الإضافات الأخيرة الواردة في نهاية كل باب [من رواية الشيباني] موجّهة ضد مالك من وجهة نظر فقيه حنفيّ.

(*) (لم يصرّح جولد تسيهر هنا باسم هذا الذي سمّاه المفهرس المسلم ولعلّه يريد عبد الحي اللكنوي في كتابه التعليق الممجّد، وحيث لم يكن هذا الكتاب بين يدي الآن فلا يمكن الجزم).

(85) طبعت الأولى في سنة 1291هـ بمطبعة محمد عبد الكريم تقع في 200 صفحة مع شرح مقتضب مثبت بحاشيتها، والثانية في سنة 1292هـ بمطبعة الرحيمي، وتقع في 270 صفحة مع ملاحظات قليلة بحاشيتها.

(86) طبعت سنة 1297 بمطبعة محمد خان مصطفى وتقع في 412 صفحة.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
	للجنازة. كان هذا شيئاً فَتُرِك، وهو قول أبي حنيفة.
- باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة: [ورد هذا الحديث في موضع آخر من موطأ يحيى بإسناد مختلف عن عمر بن عبد العزيز جاء فيه: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: **«قاتل الله اليهود والنصارى (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. لا يبقين دينان بأرض العرب»**.	- باب القبر يتخذ مسجداً، أو يصلى إليه، أو يتوسد. أخبرنا مالك: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. (حُذِفت هنا لفظة النصارى وعبارة لا يقينّ دينان بأرض العرب).
- باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: عن مالك[1] أنّه بلغه أن علي بن أبي طالب كان يتوسد القبور (أ) ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نُهِي عن القعود على القبور فيما نرى للذاهب (ب). وعن مالك عن أبي بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: كنا نشهد الجنائز فما يجلس آخر الناس حتى يؤذنوا(ج). (في الترجمة: فجلس آخر الناس حتى نودي بالآذان).	- الباب نفسه: أ - كان يتوسّد عليها. ب - قال مالك: وإنّما نُهي.. سقطت من هذه النسخة. ج - هذه العبارة سقطت أيضاً.

(1) هذا الخبر مستمر في الباب نفسه.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ جامع ما لا يجوز من النكاح. [في هذا الباب أشكال مختلفة للنكاح غير المشروع والمبنية على العقود الفاسدة، وقد توزعت أحاديث الباب في نسخة الشيباني على أبواب مختلفة]. عن مالك عن نافع عن أبي الزبير المكيّ أنّ عمر بن الخطاب أُتي بنكاح لم يشهد عليه إلاّ رجلٌ وامرأة. فقال: هذا نكاح السّر ولا أُجيزه (أ) ولو كنتُ تقدمتُ فيه لرجمتُ.	ـ (باب نكاح السرّ) أ ـ في نسخة الشيباني: ولا نجيزه. (وفيها لرُجِمَت بالبناء للمجهول). قال محمد: وبهذا نأخذ؛ لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي ردّه عمر؛ رجلٌ وامرأة. فهذا نكاح السرّ لأن الشهادةَ لم تكمل، ولو كملت الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، كان نكاحاً جائزاً وإن كان سرّاً، وإنما يُفْسِد نكاحَ السّر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كملت فيه الشهادة، فهذا نكاح العلانية وإن كانوا أسّروه. قال محمد: أخبرنا محمد بن أبّان عن حمّاد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجلٍ وامرأتين في النكاح والفرقة. قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

ـ 5 ـ

يُعَدُّ تصنيف الحديث أعظم خطوة في التطور الأدبي لعلم الحديث. وقد أصبح جلياً بعد هذه المرحلة أن جَمْعَ مادة الحديث جزءٌ مهمٌ جداً من النشاط الفقهي في الإسلام. والأكثر من ذلك الإصرار على أن الحديث له دورٌ في التطبيق العمليّ الفقهيّ بالإضافة إلى الشعائر الأخرى. ولم يلبث أن تنامت مادتُه وتزايدت كما ينمو الفِطْر، وعلى وجه الدقة في خدمة هذا المسلَّمة.

والأكثر من ذلك أن التنظيم المنهجيّ للمعلومات المتراكمة أصبح وجوده أمراً ضرورياً لتيسير استخدام ذلك القدر الهائل من النصوص الحديثية التي

تكدّست في أيدي العلماء من جميع الأمصار الإسلامية من أجل الدراسة النظرية والأغراض العملية معاً.

وقد تحقق هذاالنظام المنهجيّ بمراعاة وجهتي نظر مختلفتين. إن أبسط أنواع التنظيم مرتبط بانبثاق آراء حول الحديث الصحيح، وهذا يجب أن يتصلَ بسندٍ صحيح من غير انقطاع إلى أحد الصحابة وفي هذه الحالة يسمّى مسنداً.

ومَنْ يقوم بجمع قدرٍ لا بأس به من هذه الأحاديث يُسَمَّى «المسْنِد»[87]، وَيُعَدُّ مصدراً مرغوباً للحديث القوليّ، ويرتحل إليهم مَن يرغب في الحصول على تلك الأحاديث الصحيحة[88]. وقد أُطْلق لقب (المسنِد)[89] على شيخ البخاري عبد الله الجعفيّ. ولفظة «المسند» تكون في الغالب مرتبطةً باسم المكان أو المصر الذي يُعَظَّمُ فيه العالِمُ في عصره، والذي يَعُدّه أهلُه مهبطَ الحديث، فيُسَمّى أحَدُهُم مثلاً (مسند بغداد)، والآخر (مسنِد مصر) في وقته[90]، أو وفقاً لمكان الرواية (كأن يُقَال) (مسند الشام) أو (مسند اليمن)[91].

وقد أخطأ المترجمون الفرنسيون لابن بطوطة في ترجمة هذه اللفظة فقالوا: «L'appui de L'iraq». وفي الزمن الذي اشتغلت فيه المرأة بالحديث[92] صار يُطْلَقُ عليها لقب (المسْنِدَة)[93].

---

(87) وهو «من عرف الأحاديث أو دَلَّ على مصادرها» كذا عرّفه دوزي. Dozy, Supplém, I, P. 692 b.

(88) نجد ذلك يتكرر في إجازات الحديث. انظر مثلاً: لاندبرج، فهرست مكتبة أمين ص 10 ويشيع نطق لفظة (المسنِد) بصيغة اسم المفعول في بعض المخطوطات وهو خطأ.

(89) انظر مادة (س ن د) في القاموس المحيط وتاج العروس.

(90) المقري 1 / 550

(91) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 259، ص 495.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة أبي إسحاق الحربي: «وفيها مات مسند اليمن إسحاق الدبري. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن خليل: «الحافظ المقيد الرحّال الإمام مُسْنِد الشام...»

(92) راجع الذيول والحواشي لكتابنا هذا.

(*) (هي مجموعة من التعليقات والاستدراكات وضعها جولدتسيهر في آخر كتابه دراسات محمدية ورتبها وِفْقاً لأرقام ذكرها والذيل الذي يشير إليه هنا هو رقم 4 ويحمل عنوان المرأة في كتب الحديث).

(93) ابن بطوطة: الرحلة 2 / 110، آلفرت: فهرست مكتبة برلين ج1 ص 11. ولفظة «الأصيلة»

وتلك الحدود الإقليمية للمسند تتناقض مع اتساع هذا اللقب ليشمل العالَم[94] الإسلامي كلَّه في حالة المحدِّثين المشاهير، حتى إن الطبراني (ت360هـ) يسمى مسند الدنيا وأمّا الأحاديث التي اختُبرت في شيء من الصرامة ـ تزيد أو تنقص قليلاً ـ من أجل توثيقها، فتصَنّف من وجهة نظر خارجية، وأمّا الأحاديث التي تنتهي أسانيدها عند الصحابة فَتُضَمّ بعضها إلى بعض.

ويَعْمَدُ المحدِّثُ إلى ضمّ جميع الأحاديث التي يرويها أحد الصحابة كالبراء بن عازب بعضها إلى بعض بصرف النظر عن سلسلة الإسناد، ثم يتحوّل إلى الأحاديث الأخرى التي يرويها صحابيٌّ آخر، وهكذا دواليك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا النوعُ من التجميع، هو مبدأ خارجي تماماً، أو لنقل إنه مبدأ شخصي (ذاتي).

فمتن الحديث أو نصّه ليس مَحَلَّ نظر في تأسيس هذا الضرب من التصنيف. والمعيار الذي يعوّل عليه هو اسم الصحابي فحسب، الذي يُذْكر على أنه راوٍ لمجموعة من الأحاديث.

فهذه المجاميع الحديثية يُطْلَق عليها اسم المسنَد، لأن كلَّ حديث فيها بمفرده ينتهي بسنده الصحيح إلى أحد الصحابة الذي بدوره يرويه عن النبي، هو حديث مسند[95].

ثم انتقلت هذه التسمية من صفةٍ للحديث، لتطلق على الجامع الذي يضم تلك الأحاديث[96].

الواردة هناك تستبدل بلفظة «الأصلية» وهاتان الصفتان كثيرتا التردد في هذا الفن. والمرأة نفسها تنعت بهاتين الصفتين في كتاب أسانيد المحدثين جزء 2 ورقة 11 ب (مخطوط).

(94) طبقات الحفّاظ 372، 179 وتهذيب الأسماء ص 145.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة الطبراني: «مسند الدنيا» وفي الموضع الثاني في ترجمة يحيى بن يحيى بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري قال فيه ابن راهوية: «وهو إمام لأهل الدنيا».

(95) Risch, Commentar des Izz al-Din, P. 28

(96) مقدمة الدارمي ص 4، معجم المصطلحات الفنية ص 646.

(*) (لم أهتد لموطن الاستشهاد في سنن الدارمي لاختلاف الطبعات).

وهنالك عدد كبير من المسانيد القديمة لا نعرف عنها إلاّ اسمها، على الرغم من أنّها ظلّت لوقتٍ طويل موضوعَ دراسة في الإسلام[97].

وأكثرُ تلك المسانيد ذيوعاً وانتشاراً مسندُ أحمد بن حنبل[98]، وتوجد أجزاء متعددة منه مخطوطة تحت رقم 589 بمكتبة دوكال بجوته[99]، وعدد من النسخ المخطوطة بالمكتبة الملكية ببرلين[100].

وفي مسند أحمد خُصِّص لكلِّ راوٍ (صحابي) مسند خاصّ به حتى لو لم يرو ذلك الصحابي إلاّ قدراً يسيراً من الحديث عن النبي[101].

ومسند إسحاق بن راهويه (ت233هـ) أحد المدافعين الأشدّاء عن الحديث النبويّ في زمنٍ وقع فيه الاختلاف بين المدارس[102]، يوضح كذلك هذا

---

(97) مثل: مسند الحارث بن أبي أسامة (ت 282هـ) وكان ما يزال يروى في القرن السادس. انظر ابن الأثير: الكامل 6/ 81 وظلت حتى القرن الثامن موضوع بحث ودراسة نقدية. فهرست المكتبة الخديوية ـ القاهرة الجزء الأول ص 161 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 285] وهنالك مسند عَبْد بن حميد [الحافظ أبو محمد الكشي] (ت 249هـ) الذي لا يزال يقرأ في القرن العاشر في مصر. انظر أسانيد المحدثين (مخطوط) جزء 2 ورقة رقم 16.

(98) يفسِّر Pertsch لفظة المسنَد بـ(مجموعة أحاديث لتأييد مذهبه الديني) فهرست 1/ 456. انظر شبرنجر: حياة محمد جزء 3 صفحة (21) جوته.

(*) (هذا تعريف غريب للمسند لم يقل به أحد، ثم ما المراد بتأييد مذهبه الديني؟ وهل يريد مذهب صاحب المسند).

(99) قارن أيضاً المخطوطة رقم 590 والمخطوطة رقم 609 من المكتبة نفسها.

(100) آلفرت: فهرست مكتبة برلين 2/ 97: الأرقام 1257، 1959 [قارن: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 193 وذيله 1/ 309 وطبع [أي مسند أحمد] بالقاهرة سنة 1896 وثمة طبعة جديدة تحت الإعداد. وقد خصّص جولد تسيهر للمسند مقالته:

'Neue Materialen zurlitteratur des über lieferungswesens bie den Muhammedanern', ZDNG, I, (1896) [[. 465 ff]

(101) أنظر مثلاً: فهرست مكتبة جوته المخطوطة رقم 589 ورقة 139 حيث يوجد حديثان فقط يرويهما الصحابي أبو السنابل بن بعكك.

(*) (انظر ترجمة أبي السنابل في كتاب الاستيعاب لابن عبد البر 4 / 1684 تحقيق علي البجاوي)

(102) هو شيخ داود الظاهري [أبو سليمان الأصفهاني] انظر، كتابنا المذهب الظاهري ص 27. وقد سمع منه أيضاً ابن قتيبة الحديث وقد أخذ عنه أشياء كثيرة، وهو يصف إسحاق بقوله:

«ولم أر أحداً ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه وكان يقول: نبذوا كتابَ الله وسنن

الأسلوب المتّبع في تصنيف المسانيد[103].

وقبل أن ننتقل إلى النوع الثاني من جوامع الحديث يجب أن نضيف ثلاثة أشياء:

ـ **أولاً**: استمر جمع كتب المسانيد حتى حينما تغلبت المصالح الحقيقية على تنقيح كتب الحديث. ولجعلها ميسورة التناول رُتّبت ترتيباً ألفبائياً حسب حروف المعجم كما فعل أبو الحسين محمد الغسّاني (ت402هـ) في مسنده[104] حتى إن المسانيد القديمة التي جمعت بأسلوب مختلف[105] أعيد ترتيبها وفق حروف المعجم لتكون أكثر ملاءمة[106].

ويبدو أن هذا الأمر قد طُبِّق على أشدّه في (جامع المسانيد والسنن) للعالِم الدمشقي عماد الدين بن كثير (ت744هـ)[107].

وكان ابن النجار البغدادي (محبّ الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن) قد صنّف قبله مسنداً جامعاً استوعب جميع الصحابة سمّاه (القمر المنير في المسند الكبير)[108].

رسول الله ولزموا القياس، مختلف الحديث ص 53.

(103) جزء منه موجود بمكتبة ولي العهد بالقاهرة. فهرست القاهرة 1/ 305 [بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الذيل) 1/ 257. ولمعرفة المسانيد الأخرى انظر جولدتسهير في مقالته المشار إليها في هامش رقم 101 وكذلك بروكلمان 1/ 136، وذيله 1/ 256]

(104) لاندبرج: المصدر السابق ص 12 رقم 37

(105) كان التسلسل في الأصل يتم حسب مكانة الصحابي في الإسلام (أي أسبقيته في الدخول إلى الإسلام ومشاركته في غزوة بدر، وهكذا) أنظر قاموس المصطلحات الفنية ص 646.

(106) وقد أعيد ترتيب مسند الإمام أحمد [حسب حروف المعجم] أنظر فهرست الخديوية بالقاهرة 1/ 168 ـ 253 [أبو بكر المقدسيّ: ترتيب مسند أحمد قارن: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 311 ترجمة عبد الحليم النجار].

(*) [وقد أعاد ترتيبه على الأبواب الفقهية الشيخ عبد الرحمن البنا الساعاتي وأطلق عليه اسم (الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني) وطبع في مصر، وهو عمل عظيم يسّر به صاحبُه على القارىء التعامل مع مسند أحمد في صورته الأولى].

(107) آلفرت: فهرست مكتبة برلين الملكية 2/ 51 رقم 1344 [انظر، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 61 (النص الألماني)].

(108) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 264 *(أنظر ترجمة ابن النجار في تذكرة الحفاظ للذهبي 4/ 1428)

ثانياً: إنّ كتب الأئمة لم تصنّف في الأصل لجمع الحديث كما رأينا مع موطأ مالك في المبحث رقم 3، وإنّما لتكون كتباً في الفقه والتشريع، وقد استخرج منها أتباع المذاهب المتحمسين الأحاديث المسندة لجعلها موضوعاً لدراسة خاصة. وهذه المسانيد لم تُصَنف على حدّ علمنا حسب الرواة، ولكن حسب أحاديثهم، طبقاً لفصول الكتاب الأصلي الذي استخلصت منه، وهي ليست آثاراً لأولئك الذين حملت أسماءهم. وإنّه لِمن الخطأ الظن أنّ مسند الإمام الشافعي قد جمعه بنفسه حسب أسماء الصحابة الرواة. وقطعاً، استثنى تلاميذ الإمام (محمد بن الحسن) الأحاديث المسندة من مدونته (المبسوط) ورتبوها على الموضوعات الفقهية[109].

وقد تعرّض موطأ مالك للعملية نفسها فظهر مسند موطأ مالك[110]، والشيء نفسه حدث لمسند أبي حنيفة[111].

وبالإشارة إلى ذلك العدد الهائل من الأحاديث المسندة التي استخدمها، يمكن أن نبرهن بذلك على فساد التهمة التي وجّهتها الخصوم لمذهب أبي حنيفة، وهي قلة التفاته إلى الحديث واعتنائه به.

وابتداء بأوائل أصحابه[112] وحتى القرن السابع (حيث لا تسمح المعلومات

---

(109) ابن الملقن، مخطوط، ورقة 14ب (عبد الله الأصم (ت 246هـ) ويطلق عليه عادة لقب الجامع)

(*) (لقد دأب جولدتسيهر أحياناً على الاكتفاء باسم المؤلف دون ذكر اسم كتابه كما هو الحال هنا ولعله يريد ها هنا سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن(ت 804هـ) وله آثار كثيرة أكثرها مخطوط وليس من اليسير الاهتداء إلى المخطوط الذي رجع إليه)

(110) وضعه أحمد بن شعيب (ت 303هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 543. وآخر وضعه أبو القاسم الجوهري المالكي (ت 381هـ) وله وصف ساقه عبد الحي اللكنوي ص 20 نقلاً عن الغافقي. راجع هامش رقم 78. وابن بشكوال: طبعة كوديرا ص 560 رقم 1242: «مسنده في الموطأ».

(*) (الجوهري هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري صنف مسند الموطأ انظر، ابن العماد: شذرات الذهب 3/ 101).

(111) وهذا يحسم المسائل التي أثيرت في كتاب (تاريخ الشرق الثقافي) لكريمر 1/ 491 ملاحظة رقم 2 [وعن مسانيد أبي حنيفة انظر بروكلمان 1/ 77 وذيله 1/ 286].

التي بين يديّ بتجاوز هذه الحقبة)، ظهرت محاولات جديدة لجمع الأحاديث المسندة من مذهبه[113]، ففي القرن السابع وجد الفقيه الخوارزمي أبو المؤيد محمد بن محمود خمسة عشر مسنداً مختلفاً لأبي حنيفة، جعلها في كتاب واحد، ورتبها على أبواب الفقه[114]، غير أن عمله ذلك لم يستوعب كلّ مسانيد أبي حنيفة[115].

إذن، هذا ضربٌ من ضروب جمع المسانيد، وهو يختلف كلياً عن المسانيد التي وصفناها في أول كلامنا ويجب أن تميّز عنها.

ثالثاً: إن الاستخدام اللغوي المتأخر جعل مصطلح (المسند) يمتد ليشمل جميع المؤلفات في الحديث. وفي وقت من الأوقات سُمِّيت كذلك كتب الحديث مسنداً، وكان الأولى أن تسمى في الاستخدام الصحيح (الجامع). وقد ازداد هذا التوسع في الاستعمال اللغويّ تدريجياً مع الزمن.

---

(112) يذكر أبو المؤيد حماداً ـ ابن الإمام أبي حنيفة ـ وأبا يوسف [بروكلمان 3/ 240] ومحمد بن الحسن من بين مؤلفي هذه المسانيد. وثمة معلومات من القرنين الثالث والرابع نجدها عند ابن قطلوبغا، الأرقام 37، 42، 87.

(*) (أحسبه يريد كتاب (تاج التراجم) في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا قام بنشره فلوجل سنة 1862 في لا يبزج).

(113) طالب الحديث الشيعي ابن عقدة (ت 249هـ) كتب أيضاً مسند أبي حنيفة انظر الطوسي: كتب الشيعة ص 42.

(*) (لعله يريد كتاب الفهرس لأبي جعفر الطوسي. طبع بالنجف الأشرف 1937 بتعليق محمد صادق آل بحر العلوم).

(114) حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 536. وتوجد نسخة من مخطوطة الخوارزمي بالمكتبة الخديوية بالقاهرة (فهرس 1/ 304) ويحيل د. فولرس ـ الذي أدين له بنسخة تحتوي على مقدمة فريدة ـ على النسخة الموجودة بمكتبة مصطفى فاضل [انظر بروكلمان 3/ 241 ترجمة النجار ـ وقد طبعت في حيدر آباد سنة 1332هـ]

(*) (يقول بروكلمان: ونشرت في حيدر آباد سنة 1332هـ في جزءين مع ترتيب شيوخ أبي حنيفة على حروف الهجاء، وهي تجمع 15 طريقاً من الأسانيد التي روى بها تلاميذُ أبي حنيفة مسنَدَه عنه، ومنها كتاب الآثار للشيباني وقد رتبها الخوارزمي على أبواب الفقه).

(115) انظر مثلاً: مجموعة علي بن أحمد الناهوفتي المذكورة في أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول، ورقة 195ب. قارن: آلفرت. فهرس مكتبة برلين 2/ 96 الأرقام 1255 ـ 1256

ولذلك نسمع يوميّاً عند التحاور بين المتعلمين المسلمين قولهم: (مسند البخاري)[116] و(مسند مسلم)، وقد وجدتُ ذلك في مصر على الأقل. وإن أقدم مدرسة لتعليم اللغة لها مصطلحاتٌ مختلفة لتلك المجاميع التي سُمِّيت آنفاً، وما يتصل بها من آثارٍ ترتبط بها في ترتيبها.

- 6 -

إن إحدى الطرق الجيدة لتنظيم الحديث نجدها في تلك الآثار التي يُطْلَقُ عليها اسم (المصنفات) خلافاً للمسانيد التي ترتب فيها الأحاديث حسب الرواة، دون اعتبارٍ للأحاديث نفسها.

ومادة الحديث، وهي ليست مادةً فقهية تتصل بالعباداتِ فحسب، بل هي سير، وتاريخ، وزهد[117]، تُعَدّ الأساس المستخدم في تقسيم هذه الجوامع. ففي كلِّ باب توضع تلك الأقوال والروايات حسب ورودها في المسألة المطروحة أو الواقعة. وفي كلِّ بابٍ أيضاً تُسَاق الأحاديثُ جميعُها بأسانيدها الكاملة من جميع طرقها المعروفة لراويها[118].

---

(116) قارن: فلايشر Fleischer. فهرست لا يبزج ص 465 أ من أسفل: «الجامع المسنَد الصحيح للبخاري» قارن: المصدر السابق ص 465 ب وكذلك، ابن خلدون: المقدمة ص 792 طبعة دار الكتاب اللبناني حيث يصف كتابي الشيخين بالسند الصحيح.

(117) وكلما استوعب الكتاب هذه الموضوعات أُطلِق عليه اسمُ «الجامع» انظر مقدمة الدارمي ص 4.

(*) (تتضمن مقدمة الدارمي جملة من الأبواب تبتدىء بما كان عليه الناس قبل البعثة ثم صفة النبي في كتب الأولين وذكر معجزاته عليه السلام، وفضل العلم والعلماء والأمر باتباع السنن واجتناب البدع. . . وهكذا)،

(118) راجع ما سبق ص 202 (الترجمة الإنجليزية) و 218 (الأصل الألماني).

(*) (يقابل ذلك ما يناظر الهوامش رقم 58 ـ 64 من المتن في ترجمتنا هذه).

(119) السيوطي: طبقات الحفاظ ص/26 حيث يذكر ثبتاً بأسماء كتب الإمام مسلم وفيها: المسند الكبير على الرجال، والجامع على الأبواب قارن: الترمذي 2/ 337 حيث يقارن بين معرفة شعبة بالحديث ومعرفة سفيان فيقول عن الأول إنه «عالم بالرجال، فلان عن فلان» ويقول عن الثاني إنه «صاحب أبواب»، أي أن الأول كثير الاعتناء بالإسناد والثاني يركز على تنظيم الحديث.

وبينما يرتَبُ المسنَدُ على الرِّجال، يرتّبُ المصنَّف على الأبواب[119].

وبناءً على هذا الرأي نجد أن لفظة (المسند) ولفظة (الشيوخ) تختلفان في الغالب عن مصطلح (الأبواب).

واجتماع هذين المصطلحين معاً، أي المسند والأبواب، أو الشيوخ والأبواب، وهما مصطلحان مختلفان، نجده يتردد في نوعين من كتب الحديث: كتب السير أو التراجم، والتاريخ الأدبي[120].

فالمسند والمصنَّف ـ إذن ـ ضربان من ضروب جمع الحديث، وقد ظهرا في زمنٍ واحدٍ منذ وقتٍ بعيد، واستمر جمع المسانيد لوقتٍ طويل حتى بعد شيوع المصنفات وانتشارها.

والمولعون بمتون الحديث التي جمعوها يميلون إلى تأليف المسند، وهو بحقٍّ عملٍ فرديّ وذخيرة للاستعمال الشخصيّ.

وأمّا الذين يرغبون في تيسير استخدام الأحاديث المتراكمة من الناحية العملية وذلك بتقديم المادة الحديثية المتعلقة بأيّ مسألة مطروحة في صورةٍ ممحّصة نقدياً، فأولئك هم الذين يؤلفون المصنفات، وهم بصنيعهم هذا عقدوا النية منذ البداية على وضع آثار لخدمة المذهب والحياة العملية.

وليس لدينا فكرة واضحة عن بواكير نشأة المصنفات. والتواريخ التي يسوقها العلماءُ المسلمون في هذا الشأن لا تَسْلَمُ من شبهة، كما أشرنا آنفاً في موضعٍ سابقٍ من هذا الكتاب (مبحث رقم 2).

---

(120) انظر الأمثلة الآتية:

طبقات الحفّاظ ص 308 [ترجمة المطرِّز أبو بكر القاسم بن زكريا].

ص 331 [ترجمة محمد بن عقيل بن الأزهر البلخي].

ص 368 [ترجمة محمد بن داود بن سليمان] ص 371 [ترجمة أبي إسحاق بن حمزة إبراهيم بن محمد الأصفهاني] ص 375 [ترجمة ابن الجعابي] قارن: حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 540.

(121) [أنظر ملاحظة الناشر على صفحة 197].

(*) (المراد الهامش رقم 43 للأستاذ ستيرن ناشر الكتاب بالإنجليزية).

وأكثرُ المعلوماتِ موضوعيةً بدأت تظهر في القرن الثالث الهجري[121]، وهي التي يمكن أن نستنبط منها أنه في ذلك الوقت صنّف الناسُ المسنَد أي رتّبوه حسب الموضوع[122]، وأن مَن وضع ذلك فَهُم مِمّن (جمع وصنّف)[123]. وفي هذا القرن بلغ النزاعُ أشدَّه بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. وطلبُ الحديثُ والاشتغال به إذ ذاك يُعَدُّ عملاً ذا قيمة، ولكن أولئك الذين كان عليهم أن يتدبروا شؤون القضاء في الحياة العملية افتقدوا الوسيلة للحصول على أحكام الحديث لكل حالة أو واقعة، وكذلك النصوص التي تستنبط منها تلك الأحكام.

وأولئك الفقهاء لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالحديث، ونرى ذلك في خبر الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبر يرينا مبلغ الهوّة السحيقة التي يجب أن يضَيِّقَها أنصارُ الحديث. يقول: «وقد تجد الرجلَ يطلب الآثار، وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً وهو لا يُعَدّ فقيهاً، ولا يجعل قاضياً. فما هو إلاّ أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتبَ الشروط[124] في

(122) ليس هذا المكان ملائماً لذكر تفصيلات هذا الموضوع من قبيل أبي نعيم بن حماد بن معاوية المروزي / هو أوّل من جمع المسند (طبقات الحفاظ 180) (ت 228هـ).

(123) انظر طبقات الحفاظ 147 [روح بن عبادة]، 179 (سعيد بن منصور الخراساني) ص 180 (السوريني أبو إسحاق المطوعي)، 193 (عثمان بن أبي شيبة)، 220 (يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح)، 232 (محمد بن أسلم الكندي) 234 (عبد بن حميد الكمي).

(124) لمعرفة معنى (الشروط) انظر Dozy, Supplem., I. P. 746. وتجمع لفظة (الشروط) في العادة مع لفظة (الوثائق) ولفظة (الصكوك) ومعرفة الشروط وصناعة التوثيق من الأمور التي لا مندوحة عنها في أمور القضاء، وهي في الأغلب تذكر في المصنفات المتصلة بهذا الشأن.
(قارن: دوزي: المصدر السابق 2/ 774ب. والزركشي: تاريخ الدولتين ص 42، وفيه: «كان فقيهاً مفتياً عارفاً بالتوثيق» وفي موضع آخر من تاريخ الدولتين ص 89: «الفقيه الموثق»).
وقد ذكر النديم في (الفهرست) أسماء أقدم مؤلفي كتب الشروط والوثائق أنظر الفهرست ص 258، 259، 260، 261 [ترجمة: الخصاف، وهلال بن يحيى، وقتيبة بن زياد، والطحاوي].
وقد وضع الطحاوي مختصراً يشرح هذا الضرب من التأليف (قارن: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6، 10) وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية 3/ 102.
[قارن: بروكلمان: ذيل تاريخ الأدب العربي 1/ 294 ـ 295. وأحد مختصرات الشروط كتاب (بضاعة القاضي) وهو مخطوط بمكتبة لايبزج تحت رقم 213. وثمة مخطوط آخر هو (الأمثال الشروطية في تحرير الوثائق الشرعية) ورد ذكره في فهرست الخديوية 3/ 8، 9. وفي فهرست الخديوية ص 266، مخطوط محاسن الشروط. قارن بكتاب المجموع اللائق لكتاب الوثائق من

مقدار سنة أو سنتين حتى تمرّ ببابه فتظن أنه من بعض العمّال، وبالحرا ألاّ يمرّ عليه من الأيام إلاّ اليسير حتى يصير حاكماً على مصرٍ من الأمصار أو بلدٍ من البلدان»[125].

وفي هذه الظروف أحسَّ أصحاب الحديث بالحاجةِ إلى التنبيه إلى أهمية الحديث في التشريع العملي واستحضار الدليل من الحديث الصحيح لكلِّ بابٍ من أبواب الفقه حتى لا يخطئ أحدٌ في الاهتداء إلى حُلولٍ لمشكلاتٍ دينية تتصل بالعبادات والفقه. وبهذه الوسيلة أظهروا للمذهب المخالف أنّ الحديث مصدرٌ كافٍ للأحكام التشريعية العملية.

وكان هذا الغرض من التأليف دافعاً قوياً لتعقّد المصنّفات. ورعاية جمهرة من العلماء لهذا الهدف هي وحدها التي أعطت سبباً كافياً لنشأة كتب الآثار، وفقاً للمذاهب والنزعات السائدة آنذاك. وليس من قبيل المصادفة أن تنشأ المصنّفات في العراق وأقصى شرق العالم الإسلامي حيث بلغ الخلافُ النظريّ أشدَّه.

= تأليف محمد عرضون، انظر أيضاً:

Kraft. Die Handschriften der Oriental Akademie in wien, p. 174

حيث يذكر وثائق لها صلة بالموضوع.

ويحمل الكتاب الثالث والخمسون من فتاوى المجيري (!) وهو من أشهر كتب الفتوى الحنفية عنوان (كتاب الشروط). كما يوجد مجموع للشروط في كتاب المبسوط للسرخسي. طبعة القاهرة 1331 ج30 ص 167 ـ 208].

(125) الجاحظ: الحيوان 1/87 تحقيق عبد السلام هارون.



مجلة إسلاميّة - ثقافيّة - جامعة - محكمة

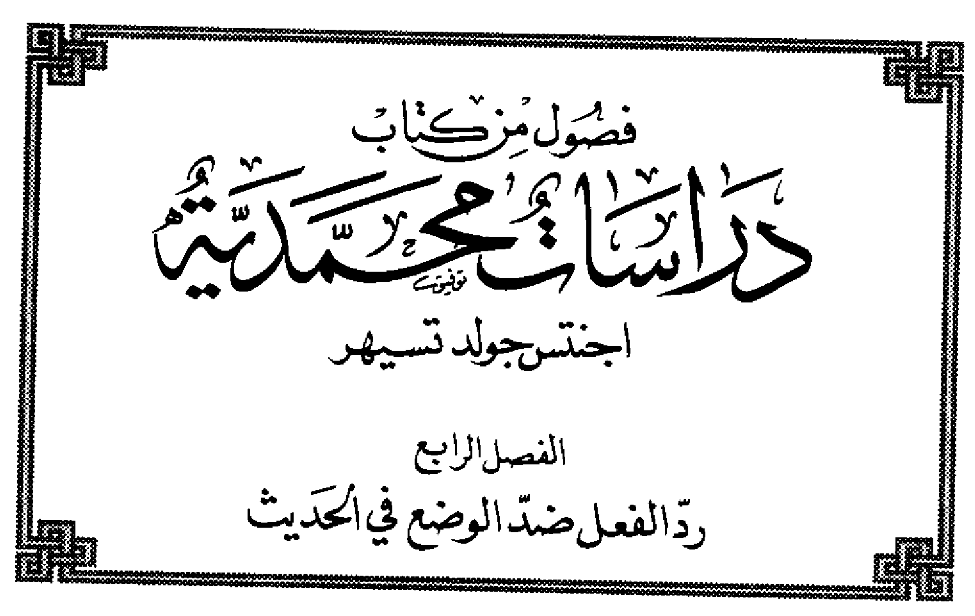
العددُ العاشر
1993م.

- التنوّع في أساليب القرآن الكريم
- منهج التقارب بين المذاهب الإسلاميّة
- تُراثنا وموازين النّقد
- المسيحيّة الغربيّة ونظريّة هرمجدُون
- إشارات علميّة في القرآن الكريم
- رسالة إلى سراييفو

المحتويات

■ **الإفتتاحية**

■ **من قاعة المحاضرات**



ترجمة الأستاذ الصديق بشير نصر

(1)

يقول عبد اللّه بن لهيعة إن رجلاً من أهل البدعة[1] رجع عن بدعته كان يحذّر من أخذ الحديث دون تثبت ويقول: «إنّا كنّا إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً»[2].

وقد بَدَا لنا في الفصول السابقة أن هذا الاعتراف يتفق مع الواقع حيث لا يكاد يخلو اتجاه في التفكير الإسلامي وما يضاده من حديثٍ يعبّر عنه.

وليس ثمة فرق من هذه الناحية بين الآراء المتعارضة في أيّ مجالٍ كان. فما عرفناه عن الأحزاب السياسية يصدق تماماً على الاختلافات في الأحكام الشرعية

---

(1) وفي رواية أخرى: «شيخ من الخوارج».

(2) ورد في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 123: إذا رأينا رأياً جعلناه حديثاً. (وفي رواية أخرى: إذا هوينا أمراً صيّرناه حديثاً).

ومسائل العقيدة. فكلّ فكرة ونقيضها، وكل سنة وبدعة وجدت ما يعبّر عنها في صورة حديث[3].

وأقبل عصر جديد نتيجة لظهور ردّ فعل (ضد الوضع) سواء أكـان دينياً أم عقلياً وسوف نناقش في هذا الفصل سِمات ردّ الفعل هذا وأسلوبَه، ويتضح ذلك في ثلاث طرق مختلفة.

1 ـ إن الوسيلة الأيسر التي سلكها الفضلاء من أهل الاستقامة لمقاومة التزايد السريع في الأحاديث المزيَّفة هي في الوقت نفسه ظاهرة جديرة بالعناية في تاريخ الأدب. فبالنوايا الحسنة جوبهت الأحاديث الموضوعة بأحاديث مختلفة جديدة. **وقد نسب إلى النبي ﷺ في هذه الأحاديث الجديدة المتسرِّبة عبارات صارمة تستنكر بشدة اختلاق الأحاديث الفاسدة.**

فأقوال النبي ﷺ التي تحرّم وتلعن في كلماتٍ قـاسية كـلَّ أنواع التـزييف والاختلاق في الأحاديث فضلاً عن تحريف النصوص القديمة المعروفة بالصحة وتأويلها هي نفسها أقوال مخترعة.

ويعدّ حديث: «مَنْ كذب عليّ متعمداً[4] فليتبوأ مقعده من النار[5]»[6]. من

---

(3) في الأزمنة الأخيرة اعتنق المدافعون عن العقل من المسلمين هذا الرأي، وكتب المولوي شير آغا عليّ يقول:
«إنّ السيل الجارف من الأحاديث لم يلبث أن كوّن بحراً متلاطماً. فالصواب والخطأ، والحق والباطل اختلطوا جميعهم في حالة من الفوضى، بحيث يصعب التمييز بينهم. وكل نظام ديني وسياسي واجتماعي يؤيِّد، كلما اقتضت الضرورة، باللجوء إلى بعض الأحاديث الشفهيـة، إرضاءً لأيّ خليفـة أو أمير، وخدمةً لأغراضه.
وقد أسيء استعمال اسم محمد لتأييد كل ضروب الكذب والخزعبـلات، لإرضاء الأهـواء والنزوات ورغبات المستبدين التعسفية، مع الإعراض عن كل الاعتبارات والمقاييس النقدية»، وعند استشهاده بطائفة من الأحاديث في مسألة مطروحة عبّر عن موقفه بالكلمات التالية: «إنني قلّما أستشهد بالأحاديث إمّا لقلة إيماني بصحتها، أو لعدم إيماني بها أصلاً، وهي عموماً باطلة، وليس لها ما يسندها..» انظر الإصلاحات الفقهية والسياسية والاجتماعية المقترحة في الإمبراطورية العثمانية والبلاد الإسلامية الأخرى (بومباي 1883) ص xix، و 147.

(4) إنّ لفظه (متعمداً) ليست موجودة في بعض الروايات، ويحتمل أن حذفها قصد به حماية الناس الذين نشروا الأحاديث الموضوعة وردّدوها بحسن نية ظنًا منهم أنها صحيحة. وهذا الافتراض كافٍ إلى حدّ ما=

أكثر هذه الأحاديث انتشاراً، وقد ورد في روايات مختلفة. وهذا الحديث رواه ثمانون صحابياً[7] ـ دون اعتبار الروايات المختلفة ـ[8]، وهو يُعَدّ بشكلٍ واضح ردَّ فعل ضد الوضع في الأحاديث النبوية. وعزو هذا الحديث إلى الصحابة ـ مثل عثمان ـ لا يثبت زمن الوضع بالقدر الذي تمنى ميور أن يستنتجه منه[9].

ومن هذا النحو حديث: «سيكون في أمتي أناس[10] يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإيّاهم» وكذلك: «يكون في آخر الزمان دجالون[11] كذّابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم. فإياكم وإياهم، لا يضلونكم ولا يفتنونكم» وثمة أقوال أخرى من هذا القبيل تحذّر من الوضع لم يقلها النبي نفسه ولكن رواها جماعة من الصالحين في القرنين الأول والثاني للهجرة على أنها مبادىء أساسية.

فيقول أحدهم مثلاً: «إن الشيطان ليتمثل في صورة الرجل فيأتي القوم

= لإضافة هذه اللفظة.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(5) قارن بالبخاري (كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل) حول المشركين الذين قتلوا ببدر (حين تبوؤا مقاعدهم من النار».

(6) مقدمة صحيح مسلم ص66، 67، أبو داود (كتاب العلم، باب التشديد في الكذب على رسول الله) الترمذي (كتاب العلم، ما جاء في تعظيم الكذب على رسول الله)، ابن ماجه (المقدمة، باب التغليظ في تعمد الكذب) (السطر 4: هنالك شكوك في لفظة متعمداً)، الدارمي (المقدمة، باب اتّقاء الحديث عن النبي) وفي جميع هذه العبارات توجد أقوال أخرى ذات نزعة مماثلة، وكذلك استنكار للأحاديث التي تذاع فور سماعها: «بحسب المرء من الكذب أن يحدّث بكل ما سمع».

(7) يقول السمعاني (ت 510 هـ) إن حديث «من كذب» قد روي من أكثر من تسعين طريقاً. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 460 (ترجمة السمعاني رقم 1035) وسنذكر رواية واحدة فقط منها وهي: «مَنْ تَقَوَّل عَلَيّ ما لم أقل فليتبوأ بين عيني جهنّم مقعداً» انظر الخطيب البغدادي: الكفاية ص200.

(9) وليام ميور: حياة محمد 37/1.

(10) في آخر أمتي.

(11) وتطلق كلمة «دجّالون» على وضّاعي الحديث، وقد جاء في معجم البلدان لياقوت 139/2 كلام عن أبي علي التميمي من هراة الذي يروى عن سفيان ووكيع وآخرين آلافاً من الأحاديث لم يقولوها أبداً يصفه بأنه: «أحد أركان الكذب» و «دجال من الدجاجلة» وهو يجب ألاّ يذكر إلاّ من أجل فضحه، والتحذير منه.

فيحدثهم بالحديث من الكذب. فيتغرقون، فيقول الرجل منهم: سمعت رجلاً أعرف وجهه ولا أدري ما اسمه يحدّث». ويقول آخر: «إنّ في البحر شياطين مسجونة أوثقها سليمان يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآناً»[12].

وقد رويت عن النبي تحذيرات من التزييف والتأويل المجامل للعبارات المعترف بصحتها ومن هذا النحو: «يحمل هذا العلم من كل خلفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين، وانتحال الباطلين»[13].

وهكذا يُعَدُّ رَدُّ فعل نقّاد الحديث من أهل السنة ضد النزعات المتميزة نوعاً من التنبؤ.

(2)

2 ـ ظهرت التحذيرات التي ذكرناها آنفاً بين الجماعات التي انغمست في وضع الأحاديث ونشرها باستثناء أولئك الذين سَعَوا للحكم على هذه الأنشطة بصرف النظر عن كون هذه الموضوعات وجدت لخدمة الدين السنّي، أم كانت بسبب الرغبة في محاربة أهل السنة ومعاداة افتراضاتها (ومن هذا النحو الدعاية العلوية).

ولم يأخذ المفكرون الأحرار في حسابهم هذه الفوارق والاعتبارات المرتبطة بهم، ولم يقتصر ردّ فعلهم على جزء بعينه من الحديث الذي نما بشكل مثير (والذي ظهر بشكل مضايق لأهل السنة)، ولكن تجاوز ذلك إلى نظام الحديث برمّته.

وقد أثار التصرف المثير الذي تظاهر به المحدّثون في الحكم على تفصيلات الإسناد والمتن حتى عندما يتضّح تماماً بمجرد الرؤية السطحية (ما لم تثبط العزيمة برياء الرواة) أنه لا سبيل للتوثيق سخريةً وازدراء قوم لم يعرفوا لأوعية العلم قدرها.

وقد يقال إن نظرة بعض الناس غير المتحاملة، وحتى الساخرة منها، والأشياء

(12) مسلم (المقدمة ص 80) مع شرح النووي.

(13) مقدمة سنن الدارمي.

التي أثّرت في عامة الناس بسبب طبيعتهم الدينية مألوفة أكثر من غيرها بين المشتغلين بالأدب لذاته في العالم الإسلامي في القرن الثاني والثالث. فأقدس المقدسات محطّ سخرية ومحلّ إنكار هنا، وهنالك شيء من التعصب يعزى عادة للمجتمع الإسلامي. وقد جعلت هذه الأحاديث مثار سخرية في هذه الدوائر. كما اختار الشعراء الظرفاء شكل الأحاديث[14] من أجل الأفكار السخيفة والماجنة ـ وهذا محمد بن مناذر (ت 200 هـ) يقدم لنا مثالاً على ذلك ـ[15] وفي مناسبة أخرى جعل إسحاق الموصلي الإسنادَ موضوعاً للنكتة من خلال إشارة ظريفة لكلمة المرسلات (سورة 77 آية 1)[16].

وقد بلغ هذا الأمر ذروته في قصيدة أدرجت في قصة علاء الدين، وقد وردت فيها نكتة سمجة مسبوقة بعبارة: «حدثنا عن بعض أشياخه أبو بلال شيخنا عن شريك»[17]. وهذه الموضوعات لم تظهر في الدوائر التي يتمتع فيها الحديث بسمعة حسنة، كما لم يتساهل فيها داخلها[18].

وقد استعمل علماء الكلام المعاصرون (وقتئذ) أساليب أكثر جديّة للاستخفاف برواة الحديث[19]. ولم يكن يصعب عليهم البرهنة على مقدار تناقض

---

(14) يستخدم ابن رشيق (ت 463 هـ) الإسناد بشكل مختلف كلياً لأغراض شعرية، وقد جاء ذلك في قصيدة استشهد بها Mehren في كتابه Rhetorik der araber ص 101 سطر 4.

(15) الأغاني 28/17

* يعني قول ابن مناذر:

وجدتُ في الآثار في بعض ما حدثنا الأشياخ في السند

(16) المصدر السابق 110/5

* (جاء في الأغاني: حدثني الصولي قال: حدثني ميمون بن هارون عن إسحاق أنه كان يقول: الإسناد قيد الحديث. فتحدث مرة بحديث لا إسناد له. فسئل عن إسناده فقال: هذا من المرسلات عرفاً).

(17) الليالي العربية (ألف ليلة وليلة) 95/2 طبعة بولاق 1279.

(18) [يجب ألّا يفوتنا أن السخرية من المقدسات لا تعني قلة الإيمان بها].

(19) أظن أن قول معاذ بن جبل الذي أخرجه أبو داود في سننه (كتاب السنة، باب لزوم السنّة): «أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم» فيه هجوم خفيّ على موقف الفلاسفة من الأحاديث.

* (لا يفهم من قول معاذ ما فهمه جولدتسيهر، وتحذيره من الفلاسفة لفساد مقالاتهم لا لموقفهم من الحديث).

المسائل الشرعية والعقدية. وكان على أهل الحديث أن يقوموا بدورهم باعتبارهم سنداً يعتمد عليه، وذلك بجعل الأحاديث تصور الآراء المرفوضة من قبل المفهوم الديني الأكثر صحة، تلك الآراء التي أصبح لها نوع من الشيوع حتى في الإسلام. (ومن هذا القبيل تجسيم الصفات الإلٰهية) وقد روى الحديث بأسلوب أخّاد الحكايات الغريبة التي اقتبسها من أساطير الإنجيل فضلاً عن البدايات الأولى للإيمان بالآخرة كما وردت في القرآن.

وللاستخفاف بالحديث استُغلت تلك النصوص التي رويت فيها الخرافات والأساطير الشعبية وأُدمجت في العقيدة الدينية باعتبارها من أقوال النبي[20].

كما تعرضت للسخرية الأحكام التفصيلية الدقيقة التي وردت في الحديث حول معظم العلاقات الأساسية في الحياة اليومية، وهلمّ جرّا.

والإصرار على السخرية من هذه التفصيلات اليومية يمكن الرجوع إليه في الحديث نفسه مما دعا المشركين آنذاك لأن يقولوا مستخفين بهذه الشريعة: «إن صاحبكم ليعلمكم حتى الخراءة»[21].

ومن المحتمل أن ما يروى على لسان النبي وقتئذ يعكس رأي المنكرين الأحرار في زمان لاحق، الذين بدت لهم الأحكام التفصيلية لصغائر الأمور المتعلقة بالحياة اليومية الصادرة عن النبي، وإضفاء نوع من الحجّية الدينية الملزمة عليها، نوعاً من الآداب المريبة.

ومن بين تلك الأحاديث أثار انتباهَنا حديثٌ ينتمي إلى هذه الطائفة من الأقوال التي تشير إلى نوع من الهجوم في نطاق الحديث ضد أصحاب التفكير الحر (المعتزلة) الذي كان عليهم باعتبارهم مسلمين أن يحترموا الشريعة. إذ أعلنوا الاحتجاج بالقرآن وحده وحاولوا ردّ كل ما جاء باسم الحديث أو السنّة فيما يتصل

---

(20) انظر الجاحظ: كتاب الحيوان 286/4. ففيه سخرية من تلك الأحاديث.

(21) النسائي (كتاب الطهارة) النهي عن الاكتفاء في الاستطابة بأقل من ثلاثة أحجار) أبو داود (كتاب الطهارة، باب كراهية استقبال القبلة) الترمذي (الطهارة) باب الاستنجاء بالحجارة.

بسلوك الناس اليومي باعتبار أن هذين ليست لهما حجية القرآن خلافاً لما يدّعيه المناوئون.

ومن جهة أخرى يبيّن هذا الحديث وجهة نظر الرافضين، وأيضاً موقف أهل السنة من الحديث. يقول النبي: «ليوشك الرجل متكئاً على أريكته يُحدَّث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله. ما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه. وما وجدنا فيه من حرام حَرّمناه[22]. ألا وإنّ ما حرّم رسول الله فهو مثل ما حرّم الله»[23].

ومن الأمثلة على هذه العبارة الأخيرة أن هنالك أحكاماً تتعلق بالأطعمة وردت في الحديث (مثل تحريم أكل بعض الأنواع من الحيوانات) ولم يرد لها ذكر في القرآن. وقد زيّن هذا الكلام أيضاً بنوع من العواطف الإنسانية الخيّرة حيث استشهد به لصاحب خيبر، وكان رجلاً مارداً، اقترف كلّ الأعمال المنكرة نحو السكان المغلوبين: «أيحسب أحدكم متكئاً على أريكته قد يظن أن الله لم يحرّم شيئاً إلّا ما في هذا القرآن؟ ألا إني والله قد وعظت وأمرت ونهيت عن أشياء، إنّها لمثل القرآن أو أكثر وأن الله عزّ وجل لم يحلّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلّا بإذن. ولا ضَرْبَ نسائهم ولا أكلَ ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم»[24].

وفي القرن الثاني الهجري اتسعت رقعة الهجوم على الحديث بشكل كبير من قِبَل الزنادقة حتى إن ابن القطان (ت 198 هـ) يقول: «ليس في الدنيا مبتدع إلّا وهو يبغض أهل الحديث»[25].

ومن خلال ردود ابن قتيبة على حجج أصحاب الكلام نستطيع أن نتبين بسهولة ما وضعوه في الحديث، كما نستطيع أن نلحظ أيضاً مبلغ هجوم المنكرين الأحرار ضد هذا المبدأ الغالب في الحياة الدينيّة والذي تزايد بالفعل في القرن الثالث.

---

(22) أبو داود (كتاب السنة، باب في لزوم السنة).
(23) الترمذي (كتاب العلم، باب ما نهى أن يقال عند حديث النبي ﷺ).
(24) أبو داود (كتاب الخراج، باب في تعشير أهل الذمة).
(25) مقدمة الدارمي.

وقد حاول ابن قتيبة أن يفنّد في كتابه (مختلف الحديث) كلّ هذه الاعتراضات من وجهة نظر أهل السنة، إلّا أنه وجد نفسه مكرهاً على استعمال كلّ أساليب التأويل لكي يجد بعض المعنى للأحاديث السخيفة التي لا يقبلها عقل، ولجأ إلى نظائرها في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، وجعل شرائط لمعرفة صحة الأحاديث وتوثيقها. كما اعترف في كتابه بأن الأحاديث السخيفة ليست صحيحة[26]. ويعزو الخرافات السخيفة إلى القصّاص وإلى مصادر يهودية معبّراً عن أسفه لتهافت المسلمين على هؤلاء[27].

وتأثير الخرافة اليهودية، والأسطورة المسيحية معترف به عند متكلمي أهل السنة[28] منذ عهود الإسلام المبكّرة وحتى الفترات اللاحقة.

وحتى في العهود الأولى تعبّر الأحاديث عن هذا الشعور:

سأل عمر بن الخطاب النبي قائلاً: «إنّا نسمع أحاديث من يهود تعجبنا، أفَتَرَى أن نكتب بعضها؟ فقال: أمتهوكون أنتم كما تهوّكت اليهود والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاء نقية..»[29].

---

(26) يروي ابن قتيبة في مختلف الحديث ص 315 قول هشام بن عروة في محمد بن إسحاق، الذي يزعم أنه سمع أحاديث عن فاطمة زوج هشام: «أهو كان يدخل على امرأتي أم أنا؟» كما ساق ابن قتيبة كلام المعتمر عن أبيه يحذر من ابن إسحاق الكذّاب.

وقد ذكر أن الحديث قد تعرّض لكثير من التأويلات الطائفية. ص 76.

(27) المصدر السابق ص 279 طبعة محمد زهري النجار، نشر مكتبة الكليات الأزهرية 1966.

(28) غير أن الجاحظ يستشهد في كتابه البيان والتبيين 113/2 بقول لإعرابي جاء فيه: «حدّث عن بني إسرائيل ولا حرج» وهذا القول نفسه يذكره أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) على أنّه حديث، وكذلك الترمذي (العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) في سياق مختلف عن الجاحظ.

[قارن أيضاً: الخطيب البغدادي: تقييد العلم ص 30 - 34، جولد تسيهر في مجلة RE (مجلة الدراسات اليهودية) 1902 ص 64، Richtungen ص 58، ومقالة Juifs ed musulmans selan le hadit، G. Vajda، في المجلة الآسيوية (JA) 1937، ص 117].

(29) مصابيح السنة 14/1. وقد ورد في سنن أبي داود (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب) حديث يمثل موقفاً معتدلاً ويحث على احترام الصحيح من حديث أهل الكتاب ورفض الكاذب منه.

* (حديث أبي داود ليس في قبول الصحيح من حديث أهل الكتاب كما يزعم صاحبنا وكلّ ما فيه قوله ﷺ: «ما حدّثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم»).

وهكذا أخذ التحذير من أحاديث أهل الكتاب المفتعلة يتأكد فيما بعد عند المتأخرين من علماء الكلام انطلاقاً من هذا الحديث[30].

كما أخذت سخرية المتكلمين من الأحاديث شكلاً شعرياً، وقد حفظ لنا ابن قتيبة قصيدةً ساخرة[31] جاء فيها أن رواة الحديث لا يفهمون النصّ الذي يروونه[32].

زوامل للأشعار[33] لا علم عندهم بجيِّدها إلّا كعلم الأباعر
لعمرك ما يدري المطيّ[34] إذا غَدَا بأحماله[35] أو راح ما في الغرائر

وهنالك قصيدةٌ أخرى لشاعر مجهول يبدو أنّها تنتمي إلى المجموعة نفسها من الأفكار، جاء فيها: إنّ الرواة بلا فهمٍ لما حفظوا

لا الودع ينفعه حَمْلُ الجمالِ له ولا الجمالُ بحملها الودع تنتفع[36]

وهذا أبو العلاء المعرّي، أحد خصوم الحديث البارزين يقول[37]:

لقد أتَوْا بحديثٍ لا يثبته عقلٌ فقلنا عن أيّ الناس تحكونه
فأخبروا بأسانيد لهم كذبٍ لم تَخْلُ من ذكرِ شيخٍ لا يزكّونه[38]

---

(30) انظر القسطلاني 665/5. [قارن أيضاً بـ : جولد تسيهر: المصدر السابق هامش 28 و Vajda المصدر السابق ص 115].

(31) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 10.

(32) القصيدة لمروان بن أبي حفصة (ت 181 - 182 هـ) وهي تشير إلى الناس الذين ينشدون القصائد القديمة دون فهم لمعناها. أنظر السيوطي: المزهر 311/2.

(33) في ملاحظة هامشية لم يفهم كاتبها أصل الاستشهاد بهذا الكلام جعل لفظه (الأسفار) بدلاً من (الأشعار) إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾.
وهذا المعنى شائع في الشعر الشرقي وفي وصف الفهم الفاسد. انظر مثلاً: جلستان، جزء 8 رقم 3 طبعة جالدوين ص 209 من أسفل، ففيه كلام عن الدواب التي تحمل الأسفار.

(34) في المزهر للسيوطي: لعمرك ما يدري البعير..

(35) في المزهر: بأوساقه.

(36) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: الودع).

(37) «كن عبداً لله ولا تكن عبداً لعبيده: فالشريعة تخلق العبيد والعقل يحررهم» انظر، Kremer, Über die philosophishen Gedichte des Abul, Alâ Ma, ary (Vieena, 1888), P.96, On P.126 [اللزوميات، القاهرة 1831، 326/1].

(38) اللزوميات لأبي العلاء 103/1 طبعة المحروسة مصر 1831، وطبعة 1895.

وقد تركت هذه الملاحظات أثرها على إيمان المسلمين بالسنّة [39]. وكذلك نظم أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي (ت 488 هـ) في الردّ على أولئك الناس قصيدته (في النقد على من ذم الحديث وأهله).

(3)

إنَّ النتيجة الغالبة والثابتة قد حُققت بفعل ذلك النوع من ردّ الفعل الذي ظهر في دائرة المحدّثين أنفسهم، ضد التزايد المهول في الأحاديث، وتجلّى ذلك في تطور أحد أشكال نقد الحديث الصحيح.

وقد سبقت الإشارة فيما مضى ﷺ إلى أن الجماعة التقية كانت سريعة التصديق بكلٍ ما يعرض لها باعتبارها حديثٌ نبويٌ. وبسهولة أزيلت الشكوك المثارة حول توثيق أجزاء من المادة (الحديثية) المجمّعة. ويبدو أن الفقهاء أنفسهم قد وسّعوا نظرية الإجماع على حجية الحديث في فترة مبكرة، واتخذوا عمل الجمهور بالحديث دليلاً على صحته. وقد روي عن ابن عباس قوله: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله فلم تجدوه في كتاب الله أو حسناً عند الناس فاعلموا أني قد كذبت عليه»[40]، وبمعنى آخر: الإجماع خير دليل على صحة الأقوال والأفعال المنسوبة للنبيّ[41]، والصحيح ما عدَّته الأمة صحيحاً[42].

---

(39) [عن خصوم الحديث انظر أيضاً: جولد تسيهر، ZDMG (مجلة جمعية المستشرقين الألمانية مجلد 61 من 860 وما يليها والمجلد 3 من 230 وما يليها. وانظر كذلك: جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمّدي ص 40 وما بعدها].

(40) سنن الدارمي (المقدمة، باب تأويل حديث رسول الله).

(41) يذكر الخطيب البغدادي عدداً من الأحاديث تبين أن قبول الحديث النبوي وردّه يتوقف على الانطباع الذي يخلفه في نفوس الناس: «إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم وتلين له أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم قريب فأنا أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عني تنكره قلوبكم وتنفر منه أشعاركم وأبشاركم وترون أنه منكم بعيد فأنا أبعدكم عنه» الخطيب البغدادي: الكفاية ص 430. وفضلاً من هذا توجد هنالك أقوال أخرى تتضمن المعنى نفسه.

* (تنظر تعليقنا).

(42) ويعبّر ابن خلدون عن هذا الإحساس عند المسلمين بقوله: «في الإجماع أعظم حماية وأحسن دفع» أي للأحاديث التي يرفضها النقّاد. انظر المقدمة ص 260.

* (انظر تعليقنا).

وأهل الحديث ذوو الضمائر الحيّة، لم يقبلوا على أنفسهم أن يقادوا بهذه الطريقة السهلة للحكم على توثيق قدر هائل من الحديث، ومراعاةً للخطر الذي تهدّد أهل السنة من الأحاديث المتميّزة، بحثوا عن دليل آخر لمعرفة صحة الحديث غير إجماع الأمة.

وكان الدافع المباشر للحكم الصحيح على كل ما وصل الناس في صورة أحاديث من خلال أفرادٍ مؤثّرين في دوائر معينة من العالم الإسلامي، هو انتشار الأحاديث المعادية للمذهب السني التي عرفت في مساحات واسعة من بلاد الإسلام. وتبعاً للرأي الذي ذكرناه آنفاً ادّعوا الإجماع لمصلحتهم.

ويجب أن نتذكّر أن اتجاه السنة في إقليم من الأقاليم يحدّه، بشكل رئيس، أولئك الفقهاء الذين استحقوا ثقة سكان ذلك الإقليم.

وبوساطة الأحاديث التي نشروها، أثّروا في رأي الناس الذين عملوا في وسطهم، فأهل مصر لم يحترموا عثمانَ كثيراً حتى أذاع الليث بن سعد (ت 175 هـ) بينهم أحاديث فضائل عثمان. وبالمثل كان صنيع أهل حمص بعليّ حتى أطلعهم إسماعيل بن عيّاش (ت 181 هـ) على أحاديث فضائل عليّ[43]. يقول وكيع (ت 196 هـ): «لولا جابر الجعفي لكان أهل الكوفة بغير حديث»[44].

وبيسر نستطيع أن نستنتج ما نوع الحديث الذي نشأ في الكوفة تحت تأثير جابر من خلال ما عرفناه عنه بالفعل ﷺ.

وهكذا، فإن الانتماء الحزبي لرواة الحديث هو الذي يقرّر ما إذا كانت جماعات من الناس متأثرة بحزب أو بآخر.

وكان هنالك أيضاً خطر حقيقي من تسرب الأحاديث، خطرٌ هدّد كلَّ مجالات السنة في الدين وفي الحياة العامة، وكان على تلك الدوائر التي رغبت في حماية الحديث من تلك الموضوعات أن تبذل اهتماماً خاصاً بشخصية رواة الحديث

---

(43) الدميري: حياة الحيوان 376/2 (مادة: الليث).

(44) الترمذي (كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الآذان).

ورجاله التي انبنت عليه دعوى توثيق كلّ حديث. وتقبل هذه الأحاديث فقط على أنها تعبير صحيح عن الروح الدينية لكل الجماعة الإسلامية، كما رواها رجال ليست عدالتهم وموقفهم من أهل السنة محلّ شك، وكانوا بكل معنى الكلمة ثقات، ولم يعزوا إلى النبي لطيش مجرد أو لقلة في الدين أو لأغراض حزبية أقوالاً تتناقض مع المذهب العام وتخدم أغراضهم الخاصة.

ولم يلق متن الحديث اهتماماً كبيراً بقدر ما لقي الإسناد نفسه من اهتمام. والإيمان بصحة حديث ما أو بطلانه يتوقف على عدالة رواته، ولذلك عرف الإسناد بقوائم الحديث، حيث أصبح وجود الإسناد دليلاً على صحة الأقوال المروية به، وبدون الإسناد لا يصح حديث[45]، كما عرف الإسناد بقيد الحديث[46] الذي وحده يجمع بين رجاله.

ولمّا كان الخطر الذي تهدد الأحاديث من الرواة المتهورين والمتحيزين لم يُدرك، فإن ما أُعطي لرجال السند من اهتمام كان ضئيلاً[47].

وهذا مالك بن أنس كان يقدّم العمل بالحديث، ولم يكن يهتم بالرجال إلاّ قليلاً[48] ولذلك اعتنى بأحاديث المغنّي الفاحش عروة بن أذينة ورواها دون تردد[49]، ولعلّ ذلك يرجع إلى تعاطفه مع الغناء الذي كان منغمساً فيه في صباه[50].

ولم يهتمّ الفقهاء بالنظر في أسانيد الحديث إلاّ عندما انتشرت الموضوعات، فبذلوا حينئذ كلّ ما في وسعهم للتحقق من رواة كلّ حديث، بقصد جعل صحة

(45) مسلم (المقدمة ص 88) بشرح النووي.

(46) الأصفهاني: الأغاني 110/5.

(47) الدارمي: السنن (المقدمة ص 93 (باب الحديث عن الثقات).

(48) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 76/2.

* (انظر تعليقنا).

(49) الأصفهاني: الأغاني 105/21.

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

(50) انظر الهامش رقم 285 من الفصل الثاني من كتابنا هذا.

* (سبق التعليق فانظره في موضعه).

الحديث تتوقف على سلامتهم من المطاعن[51]. ويبدو أن نقد الرجال قد ظهر في زمن ابن عـون (ت 151 هـ)[52]، وشعبة (ت 160 هـ)[53]، وعبـد الله بن المبـارك (ت 181 هـ)، ومعاصرين آخرين لهم[54].

وكان النقدُ أكثرَ دقّة وصرامة في العراق[55] وبلاد المشرق الأخرى، حيث كانت الأحزابُ السياسية والأبنية شديـدةَ المعارضـة، وقد استعملت في أسلوب عنيف وسائل دنيوية وروحية لنصرة آرائهم.

وعندما أصبحت هنالك حاجة لاختيار الأحاديث الصحيحة والحسنة، وردّ المـوضوعـة والمختلقة، بسبب الجمـع المنـظّم لـلأحـاديث في القـرن الثـالث الهجري، صار نقد الحديث جزءاً مهماً في علوم الحديث[56].

وقد بلغ ذروةَ ازدهاره في القرن الثالث والرابع الهجريين.

وحسبنا أن نذكر مؤلَّفين من أكثر المؤلفات التي لاقت استحساناً في ذلك الوقت، وهما: كتاب الضعفاء للنسائي (ت 303)[57] الذي سنتحدث عنه فيما بعد لكونه من أشهر أصحاب السنن وكتاب (الكامل في معرفة ضعفاء المتحدثين) لابن

---

(51) مسلم (مقدمة الصحيح) ص 84، وقد جاء في الكفاية للخطيب البغداديّ ص 122: «الناس لا يسألون عن الإسناد حتى وقعت الفتنة، فلما وقعت سألوا عن الإسناد ليحدث حديث أهل السنة ويترك حديث أهل البدعة».

(52) انظر الفصل الثاني.

(53) وقد حكي عنه أنه كان أول من حقق في شخصية الرواة في العراق انظر طبقات الحفّاظ ص 83.

(54) جاء هذا نتيجة لأقوال كثيرة له ذكرها مسلم في صحيحه (المقدمة ص 92 وما بعدها).

(55) قارن بـ: الفصل الثاني. وقد أكد ابن خلدون في المقدمة ص 369 سطر 3 عناية العراقيين الكبيرة تلك.

* (وهذا تحريف والصواب: وكانت طريقة أهل الحجاز في الأسانيد أعلى ممن سواهم).

(56) عن أوائل هذا الفن انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 591/2 طبعة فلوجل، لايبزج 1835.

(57) مخطوط مارشام بأكسفورد رقم 556، وفهرست مخطوطات المكتبة البودلية، 379 رقم 2 ص 371 [تاريخ الأدب العزلي لبروكلمان 171/1، الذيل 270/1].

* (طبع بحلب عن دار الوعي سنة 1396 هـ بتحقيق محمود إبراهيم زايد مع كتاب الضعفاء الصغير للإمام البخاري).

عديّ (ت 365 هـ)[58].

وجميع الرواة المذكورين في الإسناد يوضعون تحت الاختبار للحصول على معرفة عميقة بشخصياتهم، ولاكتشاف سلامة دينهم وأخلاقهم، وهل هم دعاة بدعة؟[59] وهل هم صادقون أو لا؟ وهل هم من الحفّاظ الأثبات الذين سلم حفظهم من الخلط والوهم؟ وهل هم ممن تقبل شهادتهم أمام القضاة دون تردد؟.

ورواية الأحاديث أرقى ضروب الشهادة[60]، لأن شهادة الراوي الذي سمع هذا القول أو ذاك مِنْ هذا الشخص أو من غيره، تتعلق بمادة عظيمة الأهمية في تحديد شكل الحياة الدينية. ونتيجةً لهذه الحصيلة من التثبت يكون الراوي (ثقةً)، و (متقناً)، و (ثَبْتاً)، و (حجّةً)، و (عَدْلاً)، و (حافظاً) أو (ضابطاً)، وتلك هي صفات الطبقة الأولى مِمَن تقبل روايته من الرواة. وأمّا مَن هو دون ذلك من الرواة فيوصف بأنه (صدوق)[61]، و (محل الصدق) و (لا بأس به)، ثم يليهم في المرتبة

---

(58) فهرست الكتب العربية المحفوظة في الكتبخانة الخديوية المصرية، القاهرة، 129/1، [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 280/1].

(59) لم تُعَدَّ البدعة في حدّ ذاتها جرحاً في عدالة الراوي إلاّ إذا كان داعياً لبدعته. (ياقوت: معجم البلدان 452/3) (مادة ضبيعة)، وفيه يدّعي ابن حبّان إجماع الأئمة على ذلك، والرواية عن المتهمين بالقدر مألوفة في كتب السنة المعتبرة، انظر مثلاً: البخاري (كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده) و (كتاب الطب، باب ذات الجنب) قارن أيضاً بكلام القسطلاني 22/4، 422/8. انظر طبقات الحفاظ للسيوطي ص 77 الطبقة (5) ترجمة ثور بن يزيد الكلاعي. وفيها: «وكان قدرياً».
وحول هذه المسألة انظر ملاحظات ابن هشام ص 159 طبعة فستنفلد. وتاريخ أدب الشيعة ص 72 هامش رقم 6. وقد ذهب بعضهم بعيداً في هذا المنحى، حيث صرّح بأنّ رواة المرجئة ضعفاء لانحرافهم عن العقيدة السليمة. (الترمذي 119/1 طبعة بولاق: رأى رَأيَ الإرجاء) ولا يرى عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) قبول رواية القائلين بخلق القرآن. أبو المحاسن 91/2. الطبعة الأوروبية.
* (يعني في الموضع الأول من صحيح البخاري حديث: «ما أكل أحد طعاماً قط...» وفيه: ثور بن يزيد الكَلاَعي وكان قدرياً. وفي الموضع الثاني منه، حديث: «أذِن رسول الله ﷺ لأهل البيت من الأنصار أنْ يرقوا من الحمّة والأذُن» وفيه: عبّاد بن منصور رمي بالقدرة ولم يكن داعية».

(60) وصف ذلك بالتفصيل شبرنجر في مجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASP)، 1856، ص 53.

(61) لا تعبر هذه اللفظة عن مطلق الصدق، ولذلك نجد في قولهم نحو: «جرير بن حازم ربما يَهِمُ في شيء وهو صادق» الترمذي 103/1 طبعة بولاق.

مَنْ هو (صالح الحديث)[62]، وأمّا أدنى ردجات التوثيق فقول النقاد في الراوي: (غير كذوب)، و (لم يكذب)[63].

ويميز نقاد الحديث بين أعلى مراتب التوثيق وأدناها وما يقع بينها، وترتبط الفائدة العملية والنظرية، للأحاديث عندهم بحسب ما يناله الرواة من درجات التوثيق. وكان لهذا التحقق (من شخصية الرواة) أكبر الأهمية حيث نجم عنه تأثير كبير في العمل الديني. ثم إن الذين يؤثرون في الحياة الدينية للأمة، هم وحدهم الذين يستطيعون الحكم على صحة الأحاديث، ولا يحتجون بكلّ شيء حتى يعلموا مخارج[64] العلم[65] على حدّ قول عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ).

وعبارات التوثيق المطلق والنسبي، وتعديل الرواة، تقابلها بالمثل عبارات تفصح عن عدم الثقة وعدم العدالة، ومن الواجب ملاحظة أن وجود خدش في عدالة الراوي يسمى (جرحاً) في مصطلح الحديث. وهنالك عدد كبير من المترادفات تتعلق بهدا المفهوم تستعمل للتعبير عن جرح الراوي، وأكثرها استعمالاً كلمة (طعن)[66]، ثم (قدح)، ويستعملون بندرة كلمة (نزك)[67] التي تظهر غالباً في الكتاب وكأنها (ترك) للتشابه بينهما في الرسم[68] وإذا لم يتحقق من عدالة الراوي بشكل أكيد، وبقيت بعض الشكوك تدور حوله، فإنه يمكن القول في شيء

---

(62) قارن بـ: الخطيب البغدادي: الكفاية ص 22 سطر 19. النووي: التقريب 345/1 مع تدريب الراوي للسيوطي. الطبعة الثانية 1966 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

(63) الترمذي 57/1، 113 طبعة بولاق 1292 هـ في جزئين.

(64) مفردها: مخرج. ويراد بها الراوي. وقد استعمل صاحب العقد الفريد 22/3 هذه اللفظة بهذا المعنى في قصة أوردها.

(65) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 305/1 طبعة المنيرية (ترجمة عبد الرحمن بن مهدي).

(66) قارن أيضاً بقول ياقوت: «كلَم» 158/2.

* (يريد كلّمه تكليماً أي جرّحه تجريحاً).

(67) مسلم: مقدمة الصحيح ص 92 بشرح النووي. وهذه اللفظة أقل جرحاً من (كَذَبَ) عند اتهام الراوي.

(68) ومثل ذلك ما جاء في المعارف لابن قتيبة ص 448 من أن شهراً تركوه، والصواب أن تقرأ: إن شهراً نزكوه. وقد وقع في الخطأ نفسه الترمذي في جامعه 44/1، 117/2، 178.

من الحيطة أن هذا الراوي عرضة للغمز[69]. ونتيجة لهذا التثبت يوصَف الراوي المشتبه فيه بأوصاف اصطلاحية أخرى. فإذا قيل عن أحدهم إنه: (لَيِّن الحديث) فذلك يعني أنه مجروح، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه مردود الحديث مطلقاً. وقد يوصف بأنه (ليس بقوي)، ثم يتدنى في المراتب فيكون (ضعيفاً)، و (متروكَ الحديث)، و (ذاهبَ الحديث)، و (كذاب)، وهلم جرّا[70]. ويعرف هذا النوع من النقد في معرفة مستويات الرواة بعلم (الجرح والتعديل). وتوجد أكثر آثاره أهمية في تفسير ألفاظ السنن (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب. حيث يضاف لكل حديث مخرّج في كتب السنن جرح الرواة وتعديلهم).

وهذه الضروب من التثبت ساهمت في ظهور (علم معرفة الرجال)[71]، وقد بلغ هذا النوع من علوم الحديث أوجه عند ابن أبي حاتم (عبد اللّه بن محمد بن إدريس) الرازي (ت 327 هـ)[72].

وبصرف النظر عن التحقق من الصفات الشخصية للرواة، كان من الواجب على النقاد أن يهتموا كذلك بالانسجام والتوافق داخل الإسناد، وهنا كانوا قادرين على اكتشاف أمور عجيبة. ففي أحد الأسانيد مثلاً نجد أن عبد الرحمن بن أبي ليلى قد سمع من معاذ بن جبل في حين أن معاذاً توفي زمنَ خلافة عمر بن الخطاب، وأن عبد الرحمن لم يولد إلاّ سنة 17 هـ[73].

وفي مواجهة هذه الأمور كان دور النقاد إمعان النظر في الأسانيد لمعرفة

---

(69) «غمز عليه» انظر الطوسي: الفهرست ص 162، 223، وقد جاء في المصدر السابق ص 139 قولهم: «غمزوا عليه بلعب الشطرنج». و (الغمّاز) علوان كتاب في نقد الأحاديث المشبوهة ذكره إلفرت في فهرست برلين 279/2.

* (صاحب الغماز هو جلال الدين السمنودي).

(70) البغدادي: الكفاية، النووي: التقريب الصفحات السابقة.

(71) النووي: التقريب 341/1 مع تدريب الراوي للسيوطي.

(72) ياقوت: معجم البلدان 120/3 (بلاد الريّ) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 345.

(73) الترمذي 189/2، 257.

* (في تفسير قوله تعالى: **إن الحسنات يذهبن السيئات**. من سورة هود).

استحالة اجتماع بعض الرواة من ناحية تاريخية. فمثلاً، إذا قيل إن الحسن البصري يروي عن أبي هريرة فذلك يعني أنهم لا يمنعون تاريخياً من اجتماعهما وأن تكون بينهما علاقات شخصية[74].

ويقول البخاري عن إسناد قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن سلمان أنه غير صحيح لأن سلمان كان ميتاً عندما بدأ أبو ظبيان في سماع الحديث[75].

وقد حاول الوُضّاع أن يبطلوا هذا المنهج التاريخي في النقد بإضافة رواة مجاهيل في الأسانيد المنقطعة، لذلك كان على نقّاد الحديث بذل ما في وسعهم لمعرفة ما إذا كان وجود مثل هؤلاء المجاهيل يقدح في صحة الحديث[76].

(4)

وبهذا البحث المضني في هذا النوع (من الحديث)، نجح نقّاد الحديث المسلمون في كشف كثير من الوضّاعين وَرَدِّ أحاديثهم[77].

وقد خلقت فيهم تلك الاختيارات التي أجروها على ذلك الكمّ الهائل من الأحاديث الموضوعة نوعاً من التبصّر والتدقيق، وزادت من ريبتهم وشكهم.

وقد برهنت الوقائع على أن هذه الشكوك لا يمكن أن تمضي بعيداً إذا كانت تتمشّى مع جرأة الوضاعين.

وفي الواقع لم يفعل هؤلاء شيئاً فيما بعد يمكن توقعه في هذا المجال منذ البداية المفعمة بكل أنواع الأحاديث الموضوعة.

ويكفي هنا ذكرُ مثال واحد على جرأة الوضّاعين ـ بصرف النظر عن الطريقة المعهودة في عزو العبارات الزائفة إلى أسماء رواة يحسب لهم كل حساب في

(74) النووي: تهذيب الأسماء 162/2 (ترجمة الحسن البصري).

(75) الترمذي (كتاب المناقب، باب مناقب في فضل العرب).

(76) هنالك مثال جَلِّي على ذلك في شرح كتاب السير للسرخسي، مخطوط، ورقة 235، وأمثلة أخرى في سنن الترمذي 153/2، 174، 180.

(77) ذكر مسلم في مقدمه صحيحه ص 55. عدداً من مشاهير الوضاعين الذين تُرَدّ أحاديثهم.

التاريخ الإسلامي ـ للإشارة إلى أن هنالك بعض الناس لا يشعرون بأيّ تردد في اختراع أسماء جديدة يخدعون بها المستمعين السذّج. وفي القرن الذي ألّف فيه ابن عدي كتابه الذي ذكرناه آنفاً كان هنالك أبو عمرو لاحق بن الحسين يخترع أسماء يضعها في أسانيده، مثل: طغرال وطربال وكركدن، ويعزو إليهم أحاديث(78).

وبازدياد الشكوك في هذه الحالات التي يحتمل أنها لم تكن في حالة عزلة، ظهر اعتناء النقّاد بالتثبت والتحرّي(79)، وهم لم يقصّروا ـ على الرغم من التساهل(80) ـ في إعلان الاستنكار بقدر الإمكان في هذا المجال.

وهنالك مثال يبيّن لنا المقدار الذي ذهب إليه بعضهم في هذا النقد السلبي، الذي يعطينا أيضاً رؤية عميقة لآلية تكوين الحديث النبوي ففي كثير من كتب السنن

---

(78) ياقوت: معجم البلدان 397/3 (صُدَر).

* (وفيه صُدَر»: ينسب إليها أبو عمرو لاحق بن الحسين بن عمران بن أبي الورد الصُّدَري، كان أحد الكذّابين وضع نسخاً لا يُعْرَف أسماءُ رواتها مثل: طغرال وطربال وكركدن، مات بنواحي خوارزم سنة 384 هـ).

(79) أثيرت في القرن الثالث الهجري مسألة ما إذا كان أولئك الرواة الذين توسعوا بتعمد في نشر أقوال صحيحة عن النبي بأسانيد مقلوبة يعدّون كالوضاعين. وأكبر تسامح كان قد حدث مع هذا الضرب من الوضع، انظر (الترمذي العلم، باب ما جاء فيمن روى حديثاً وهو يرى أنه كذب).

(80) لكي نكون منصفين فلا نميل لاستهجان معاني الأسماء الغريب (فإنه يجب أن نوضح) أن هنالك مصنفات في معرفة الأسماء المفردة للرواة، وهم موجودون بالفعل.

وقد ورد في مخطوط رقم 574 ورقة 4 أ بمكتبة جوته للمخطوطات العربية كلام لأحمد بن يونس الرّقي (ت 227 هـ) عن أحد الرواة الكوفيين، وهو مسدّد بن مسرهد بن مسرهل الأسدي، يقول فيه: «إذا ذكر هذا الاسم بعد بسم الله فإنه ينفع أن يكون رقية للدغة العقرب». وقد جاء في سنن ابن ماجه (المقدمة، باب في الإيمان): «لو قرىء هذا الإسناد على مجنون لبرأ».

* (هذا القول الذي نقله عن سنن ابن ماجه هو لأبي الصلت وهو ضعيف. والإسناد الذي يعنيه قد اجتمع فيه سبعة من آل البيت، وليس من العجيب أن يتبرّك به أبو الصلت وهو شيعي معروف واسمه عبد السلام بن صالح قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندي بصدوق وقال، ابن عديّ: متهم. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: رافض خبيث متّهم بوضع حديث: «الإيمان إقرار بالقلب» وهو الحديث الذي يروى بالإسناد المشار إليه. وذكر جولد تسيهر لهذا في الهامش من قبيل التزيّد والتهكم. وسوقه لبيان تساهل المسلمين في قبول الأسانيد الضعيفة غير مقبول، حيث سمعنا قول أهل النقد في رواية أبي الصلت. انظر ميزان الاعتدال للذهبي 616/2).

نجد نصًا يتعلق بالمسائل الشرعية التالية:

إذا عقد أحدهم على امرأة، ومات ولم يدخل بها، ولم يُسَمِّ لها صداقاً (فما صداقها؟) فهذه المسألة عرضت على ابن مسعود، وحكم فيها بقوله: «إن لها صداقاً، كصداق نسائها»[81] لا وكس ولا شطط[82]، وإن لها الميراث، وعليها العِدّة[83]. فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان. فقام ناسٌ من أشجع، فيهم: الجراح وأبو سنان، فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا في بروع بنت واثق، وأن زوجها هلال بن مرة الأشجعي، كما قضيت. ففرح عبد الله بن مسعود فرحاً شديداً حين وافق قضاؤه قضاء رسول الله[84].

وفي رواية أخرى عن معقل بن سنان أنه سمع رسول الله يقضي بذلك في بروع بنت واثق، فهذا المثال يوضح ظاهرة الاستدلال بالحديث على صحة حكم صدر من رأيٍ مستقل[85].

فقضاء ابن مسعود، فضلاً عن شهادة الحديث له، هو نتاج للفقهاء المتأخرين، ومما يصعب تعليله ظهور آراء مختلفة حول هذه المسألة الفقهية في القرن الثاني للهجرة، وأن حق المرأة في الصداق[86] كان محل استفسار.

يقول عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) في نقده لهذا الحديث، وهو تلميذ ليحيى بن معين وأحمد بن حنبل: «ما خلق الله معقل بن سنان قط، ولا

---

(81) استطيع أن أقول بأن الضمير من (نسائها) يعود على القبيلة.

(82) عن لفظة (لا وَكَسَ) قارن: V. T و Beitr. Poesie, P.189 و Nöldeke وعن لفظة (ولا شطط) قارن: الأغاني 134/5 وفيه: فاشتطَّ عليه بالمهر.

(83) سورة البقرة، آية 234.

(84) أبو داود: السنن (كتاب النكاح، باب فيمن تزوّج ولم يسمِّ صداقاً حتى مات).
الترمذي: السنن (كتاب النكاح، باب، ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها).

(85) انظر الفصل الثاني.

(86) الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها..).

كانت بروع بنت واثق قط»[87].

ويبدو أن الدارمي قد تجاوز الحدّ في نقده، حيث يصعب إنكار وجود معقل بن سنان[88] حتى وإن كانت صلته بهذه المسألة الفقهية من اختراع الفقهاء.

ولم يكن الدارمي أول من تجرأ على إنكار وجود أشخاص لهم مكانتهم التاريخية في الأخبار الإسلامية، فهذا مالك بن أنس أنكر قبله بقرن وجود أويس القرني[89] الذي تسميه الأجيال اللاحقة سيد التابعين[90] وحيكت حول شخصيته الأساطير الدينية (وقد تنبأ محمد بوجوده)[91].

(5)

استطاع منهج نقد الحديث عند المسلمين أن يخلّص الأحاديث النبوية من بعض الأحاديث المخترعة، التي تظهر عليها علامات الوضع بوضوح ليس غير، على الرغم من أنّ الأمثلة على الموضوعية الفردية. وقد اهتم المنهج النقدي الإسلامي في المقام الأول بالمظاهر الشكلية للنقد[92]، وهذه الأمور الشكلية هي القول الفصل في توثيق الحديث وإثبات صحته.

والحديث لا يوضع في ميزان النقد إلاّ من خلال شكله الخارجيّ، وبالتالي يتوقف الحكم بصحة المتن على صحة الإسناد، فإذا سَلِمَ الإسناد الذي رويت به

---

(87) النووي: تهذيب الأسماء 105/2.

* (يقول النووي في ردّه على كلام الدارمي السالف الذكر: «وهذا الذي قاله الدارمي غلط منه وجهالة لما علمه الحفاظ وغيرهم».

(88) ابن دريد: الاشتقاق ص 181 بتحقيق عبد السلام هارون، نشر مكتبة الخانجي. ابن عبد ربه: العقد الفريد 312/2.

(89) ابن حجر: الإصابة 115/1 [قارن أيضاً الخطيب والذهبي المصادر السابقة].

(90) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 127/1 الطبعة الأوروبية.

(91) مصابيح السنة 210/2 [قارن: ابن سعد 11/6، أبو نعيم: حلية الأولياء 79/2 الخطيب: تاريخ بغداد 15/3، الذهبي: ميزان الاعتدال 278/1].

(92) قارن موير: حياة محمد 44/1، دوزي: مقالات في تاريخ الإسلام ترجمة ڤ شوڤان ص 123.

* (انظر تعليقاتنا بآخر الفصل).

عبارات مستحيلة ملأى بالتناقضات الداخلية والخارجية من هذا النقد الشكلي، وكان متصلاً، واحتمال التقاء رجاله قائماً، فالحديث صحيح، وليس بمقدور أحد أن يقول: «إنّي أشك في إسناد الحديث لأن في متنه سخافات تاريخية لا يقبلها منطق».

وإذا رُويت أحاديث متناقضة بأسانيدَ صحيحة ولم يقدَّم أحد الإسنادين على الآخر، يأتي دور براعة التوفيق بينها[93]، وهذا يتطرق غالباً لتوافه الأمور وصغائرها[94]. وإذا لم يمكن التوفيق بين المتون مطلقاً يلتجأ إلى نظرية الناسخ والمنسوخ[95] (لا سيّما في أحاديث الأحكام)، أو إلى صياغة أصول شكلية محضة لمعالجة علل الحديث. فمثلاً هنالك أصل من أصول منهج نقد الحديث يستعمل عند اختلاف روايتين إحداهما مثبتة، والأخرى نافية، فتقدَّم المثبتة على النافية. فعندما يروي بلالٌ مثلاً أنَّ النبي صلّى في الكعبة، وينكر ابن عباس ذلك، والخبران مرويان بإسنادين صحيحين، نجد أن منهج النقد الإسلامي جرياً على الأصل المذكور يقدِّم رواية بلال المثبتة على رواية ابن عباس النافية، وفي ذلك يقولون: «إنما يؤخذ بشهادة المثبت لا بشهادة النافي»[96] ونقاد الحديث المسلمون لا يقيمون وزناً حتى للمفارقات التاريخية المحضة ما دام الإسناد صحيحاً. وتستغل موهبة محمد النبوية في تذليل تلك الصعوبات. ومن هذا القبيل زعمهم أن

---

(93) انظر الفصل الثاني.

(94) ومثال ذلك رفع الخلاف الهيّن بين ما جاء في البخاري (كتاب الصيد، باب من اقتنى كلباً ليس بكلب صيد أو ماشية، وكتاب المزارعة، باب اقتناء الكلب للحرث) حيث جاء في الموضع الأول من البخاري من اتخذ كلباً (نقص كل يوم من عمله (قيراطان) بينما ورد في الموضع الثاني (قيراط). والقيراط هو الميزان الذي يوزن به الأجر والجزاء كما في الحديث الذي أخرجه الترمذي (كتاب الجنائز، باب ما جاء في فضل الصلاة على الجنازة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(95) انظر مثلاً الترمذي (كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن شرب الخمر فاجلدوه).

* (انظر تعليقنا).

(96) السهيلي على ابن هشام ص 190. وكذلك كتاب الاستبصار فيما اختلفت فيه الأخبار للفقيه الشيعي الطوسي (ت 460 هـ) وهو يتعلق بهذا النوع من التوفيق بين أحاديث الأحكام انظر أيضاً: V. Rosen, Notices sommaires [des manuscrits arabes du musée asiatique, ST. petrsburg, 1881] P.27.

النبي ﷺ حدد الأماكن التي يدخل منها الحجاج إلى مكة مهلّلين قادمين من بلاد الإسلام المختلفة، وبالمثل أخذت الروايات المشكوك فيها في حسبانها حُجّاج الشام، وهنالك روايات أيضاً احتاطت لقوافل الحج القادمة من العراق، والنقاد الذين ينكرون صدور هذه الروايات الأخيرة عن النبي لم يدفعهم إلى ذلك المفارقة التاريخية التي تضمنتها، ولكن دفعهم إلى ذلك ضعف الإسناد[97]. وعناية النقّاد المسلمين بالحديث يمكن أن نراها من خلال التطبيق العملي له.

ونجد من بين العديد من الأحاديث المتحيّزة طائفةً جديرةً بالنظر، وهي تلك التي يستحسن أن تعرف بأحاديث المدارس الفقهية، أي الأحاديث التي اخترعت في مدرسة فقهية خاصة لغرض إثبات تفوّقها على منافساتها من المدارس الأخرى، وحتى تعطي وزناً وقيمةً لمذهبها.

ولم تخترع الأحاديث المتحيِّزة لمواجهة المبتدعة في العقيدة فقط، ولكن جعلت أيضاً حكماً أعلى في الاختلافات بين فقهاء العراق وفقهاء الحجاز.

ولإثبات أن أبا حنيفة أعظم أئمة الفقه، اخترع أتباعه حديث: «إنّ في أمّتي رجلاً يقال له أبو حنيفة هو سراج الأمّة»[98]، وقد زعموا أنّ أبا هريرة سمع ذلك من النبي مباشرةً.

ولم يكن التصديق بأن محمداً قد ذكر فقيه العراق بالاسم، أقوى منه في الدوائر التي تؤمن بأن الشاعر أبا ذؤيب ودعيَّ الخلافة ابن الزبير مذكوران في التوراة[99]، وأن رهباناً من أهل الكتاب حدثوهم بأن كتبهم المقدسة قد وضعت

---

(97) هنالك أمثلة كثيرة على تزايد قلة الاهتمام (بهذا النوع من النقد) في شرح الزرقاني على الموطأ 158/2.

(98) النووي: تهذيب الأسماء /219، الخطيب: تاريخ بغداد 335/8].

* (انظر العجلوني: كشف الخفاء 33/1، والسيوطي: اللآلىء المصنوعة 457/1).

(99) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 32 ص 351. وقد عثر أحد الرهبان في رق قديم على اسم شاعر عربي آخر. انظر الأغاني 155/6 (أخبار أبي دهبل).

* (جاء في الأغاني في الموضع المذكور: أنّ قوماً مرّوا براهب فقالوا له: يا راهب من أشعر الناس؟ قال: مكانكم. حتى أنظر في كتاب عندي. فنظر في رق له عتيق، ثم قال: وهب من وهبين من جمح أو جمحين).

معاوية بشكل واضح جداً، إلى درجة أنه لو كان في أمّة من الناس لَعُرِف من بينها[100] ولم يكن هذا عند أولئك الناس إلّا دليلاً ظاهرياً على احتمال ذكر النبي أبا حنيفة. ولم يتفوق العراقيون على أهل المدينة في هذا الشأن، حيث ادّعى هؤلاء أن مدرستهم الفقهية تستمد سلطانها من النبي نفسه، فاخترعوا الحديث القائل: «يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل[101]، فلا يجدون عالماً أعلمَ من عالم المدينة»[102]. ـ وهو حديث يروونه عن أبي هريرة أيضاً ـ، وفي هذا الحديث حِسّ مالكيّ.

وقد وَجَدَ هذا الحديث طريقه إلى كتب السنَّة، حتى إن مسلماً مع تشدّده في تصحيح الحديث ـ كما سترى فيما بعد ـ رغب في البداية أن يذكره في صحيحه، وهو لم يعرض عن ذكره لفساد متنه أو لاستحالة أن يشير النبيّ في كلامه إلى أوضاع المدارس الفقهية في القرن الثاني للهجرة، بل لعلّةٍ في سنده، وفيه سماع أبي الزبير من أبي صالح وهذا مستحيل من ناحية تاريخية.

وإذا كان الوضّاع الذين اختلقوا هذا الحديث قد ركّبوا له سلسلة الإسناد تلك بعناية فائقة فليس بمستبعدٍ أن توجد آثارهم في صحيح مسلم[103].

والدوائر الإسلامية التي احتفظت حتى الوقت الحاضر بالمناهج القديمة في الدراسة لا تزال تتّبع الاتجاه نفسه الذي واجهناه لكونه أسلوباً من الأساليب القديمة.

---

(100) المبرد: الكامل 271/2، ابن بدرون:

* (جاء في الكامل: وتزعم الرواة أن رجلاً من أهل الكتاب وَفَدَ على معاوية.. فقال له: تجد نعتي في شيء في كتب الله).

(101) عن هذا التعبير انظر المسعودي: مروج الذهب 107/5 «ذكر جميل من أخلاق معاوية وسياسته» ابن عبد ربه: العقد الفريد 285/2 وقد جاء فيه: «حتى ضربت عليه آباط الإبل» ويراد به عثمان، وهذه العبارة تقال في الشرّ.

(102) البغوي: مصابيح السنة 17/1.

(103) الدميري: حياة الحيوان 382/2 (المطبّة).

* (انظر تعليقنا على هذا الكلام الفاسد).

يقول علي بن سليمان الباجمعوي، وهو أحد الفقهاء المعاصرين الذين بذلوا جهداً عظيماً في شرح كتب السنة الستة: «من أغرب الأشياء التي عرضت لي وأنا أروي الأحاديث النبوية التي تحثّ العلماء على اجتناب مخالطة السلاطين، قول أحد الحاضرين لي: «كيف يقول النبي ذلك، ولم يكن في أيامه سلاطين؟[104]، فهذا الرجل المسكين لم يفهم من الحديث أن رسول الله قد أنبأ بكل ما سيحدث إلى يوم القيامة»[105]. فنقد الحديث إذن يعتمد على أمرين: عدالة الرجال، واتّصال السّند.

وبينما يمكن التأكّد من الأمر الثاني من ناحية موضوعية بالتدقيق في وفيات الرواة، يخضع الأمر الأول بشكل كبير لذوق الناقد وحكمه الشخصيّ.

وقلّما نجد اتفاقاً (بين النقاد) في الحكم على عدالة أحد الرواة إلّا في أحوال نادرة. وغالباً ما يوصَفُ الراوي بعبارات متباينة، فهذا ابن سعيد الدارمي مثلاً يقول إنّه سأل ذات مرّة يحيى بن معين عن جبير بن الحسن، فأجابه بأنه: «ليس به شيء». (ويقول أبو حاتم: لا أرى بحديثه بأساً)، ويقول عنه النسائي إنه: «ضعيف»[106].

وتكون الأحكام من حينٍ إلى آخر متذبذبةً[107]، وتتصف المصطلحات التي ابتكرها أهل النقد بمرونة شديدة، تسمح بتجنب حكم نهائي (على الرواة). فانظر

---

(104) الظاهر أن المنكر لا يعرف أن لفظة (سلطان) قد استعملت قبل النبي بكثير جداً، وقد ظهرت في الأصل بمعنى (الحكومة) فقط، ثم أصبحت فيها بعد لقباً لكل حاكم، وقد استعملت كلمة (سلطان) بالمعنى الأول في المصنفات الفقهية القديمة، فمثلاً: من المعروف في أحكام النكاح أنه لا ينعقد إلّا بوجود وليّ للمرأة (وإذا لم يوجد) فإن السلطان وَليّ من لا وَليَّ له. انظر الترمذي (كتاب النكاح، باب ما جاء في لا نكاح إلّا بوليّ).

(105) الباجمعوي: شرح سنن أبي داود ص 175.

* (لم يكن هذا الشرح متوفراً لديّ عند الترجمة حتى أنقل كلامه بأحرفه، فاكتفيت بالترجمة).

(106) ياقوت: معجم البلدان.

(107) وخير مثال على ذلك ما ذكره ابن خلدون (المقدمة 261/1) في معرض نقد أحاديث المهديّ حيث ساق الأراء الصحيحة والباطلة لنقّاد مختلفين في الحكم على أحد الرواة. والكلام برمته يمكن أن يعدّ نموذجاً للنقد الإسلامي للأحاديث.

* (انظر تعليقنا).

(مثلًا) إلى ما قيل في الليث بن سُلَيْم. يقول فيه البخاري: «صدوق وربّما يهم في الشيء»، ويقول أحمد: «لا يُفْرَحُ بحديثه، وهو يرفع أحاديث موقوفة عند غيره، ولذلك ضعّفوه»[108].

وهكذا لا يستطيع المرء معرفة ما إذا كان صدوقاً أم ضعيفاً. ويبدو أنّ خلق قاعدة ثابتة لهذه الأمور كان أمراً مستحيلًا، والنقّاد أنفسهم أكّدوا[109] أن القدرة على الحكم على قيمة الأحاديث لا يمكن أن تكتسبَ إلّا بطول المجالسة والمناظرة والمذاكرة.

وفي غيبة القواعد المنهجية الصارمة لا يبقى إلا الاستعداد الشخصي للفرد وشعوره بالتمييز سبيلًا للحكم، وهو ما يعرف بذوق المحدِّثين في التفريق بين الصحيح والضعيف[110].

وقد تقود وجهات النظر الشكلية للنقاد المسلمين بين الفينة والأخرى إلى نقد بعض عناصر المتون. وفي أثناء اختبار صحة الأسانيد تبين أن بعض رواة الحديث الثقات يروون الأحاديث المنكرة[111]. وحتى هذه الضروب من التقويم كانت محكومة أساساً بدوافع شكلية[112]، ولكن التأمل العميق في الأحاديث يقود غالباً إلى الحكم بأن هذه الأحاديث «لا نور فيها وعليها ظلمات»[113] كما يقول أبو نعيم الأصفهاني (ت 430 هـ).

وبعبارة أخرى إن أمارات الوضع ظاهرة على أسلوبها ومحتواها.

غير أنه لم يترك للذوق الشخصي إلّا هذا الجانب من النقد.

---

(108) الترمذي (كتاب الأدب، باب ما جاء في دخول الحمام).

(109) انظر ترجمة عبد الرحمن بن مهدي (ت 198 هـ) في تهذيب الأسماء للنووي 305/1 ولاحظ سياق النصّ.

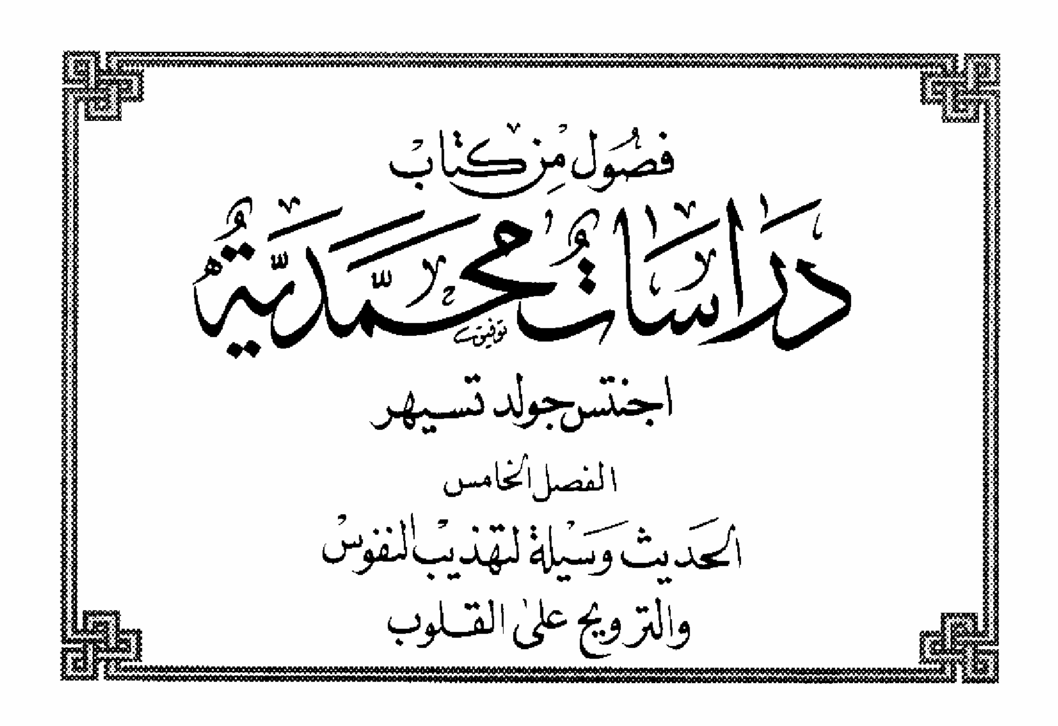
(110) السيوطي: طبقات المفسرين ص 17 رقم 50 طبعة ميرسينج.

(111) وأمثلة ذلك ما جاء في سنن الترمذي 28/1، 295، 293/2، 329/3.

* (نظير ذلك ما جاء في الترمذي (باب في الجنب والحائض): «ولبقية أحاديث مناكير عن الثقات» راجع تعليقنا على هذا.

(112) انظر التعريفات في Risch. P.18.

(113) قال ذلك في مقدمته للمسند المستخرج على صحيح مسلم (القاهرة، مخطوط رقم 417) القاهرة، فهرست الخديوية 307/1. وقارن ذلك بقولهم: «لوائح الوضع عليه ظاهرة» انظر خزانة الأدب للبغدادي 101/1 طبعة عبد السلام هارون.



(1)

يشمل نقد فقهاء المسلمين من حيث المبدأ جميع ضروب الرواية الحديثية، ولكن يجب أن نلاحظ أن آراء الجماعات قد فرّقت بين مستويات مختلفة في الحكم الأخلاقي على وضع الأحاديث. وقد رأينا قبلاً بالفعل أن النقد الصارم الموجّه إلى الأحاديث المختلفة لم يكن سائداً في كل مكان.

ومن وجهات نظر معينة سمح أفضل الناس باختلاق الأحاديث ونشرها في ظروف مخففة. وكان التشدد في الحكم على الأحاديث موجهاً عموماً لأحاديث الحلال والحرام، أي أحاديث الأحكام، أو تلك التي تعد مصدراً من مصادر الاستنباط الفقهي والعقدي[1]، وهذه الأخيرة يجب أن تكون خاليةً من

(1) قارن: شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG). مجلد 10 ص 16 وما بعدها.

الزيادات المشكوك فيها، لأنها دليل على تثبيت السنة، وبيان للأفعال المأمور بها والمنهي عنها، وسبيل لكسب رضوان الله. وقد تساهل كثير من الفقهاء في رواية الأحاديث النبوية التي لا تتصل بالفقه، ولكنها تتصل بفضائل الأعمال.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الموضوعة في هذا المجال لم تكن في الواقع مستحسنة، إلّا أنَّ أسانيدها لم تخضع مع ذلك لاختيار صارم[2] كالسنن وأحاديث الأحكام.

والرواة الذين لا تقبل روايتهم في أحاديث الأحكام، ينظر إليهم على أنهم عدول في أحاديث الفضائل[3].

وقد نصح النووي بنوعٍ من المسامحة مع هؤلاء حيث قال: «هذا حديث ضعيف، ولكن يستأنس به»[4].

ونظراً لأن تلك الأحاديث صدرت عن تقوى وورع فقد سمح بنشرها.

وقد ذهبت بعض الدوائر إلى ما هو أبعد من ذلك، فشجعوا بشكل إيجابي اختلاف الأحاديث الزائفة.

والاعتراض على وجود الأحاديث الموضوعة في كتب أخلاقية مثل: (تنبيه الغافلين) للفقيه المبرِّز أبي الليث السمرقندي (ت 375 هـ)[5] قليل، وهي في حاجة إلى متعصبين معادين للموضوعات من أمثال ابن الجوزي الذي قام بتحرير كتاب الإحياء للغزالي من جميع الأحاديث المشبوهة[6].

---

(2) وقد تحذف الأسانيد في رواياتهم. انظر، اليافعي: روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 5 القاهرة، 1297 هـ.

(3) البغدادي: الكفاية ص 134 طبعة حيدر آباد: «يقول أحمد بن حنبل: إذا روينا عن رسول الله في الحلال والحرام، والسنن والأحكام تشددنا في الأسانيد. وإذا روينا عن رسول الله في فضائل الأعمال... تساهلنا في الأسانيد».

(4) النووي: المنثورات (مخطوط) ورقة 17 أ. ويعني حديث تلقين الميّت الشهادتين.

(5) فهرست المكتبة الخديوية بالقاهرة 151/2.

(6) المصدر السابق ص 132 [تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 540/1 رقم 2، الذيل 748/1].

* (يعني كتاب منهاج القاصدين. وله (إعلام الأحياء بأغلاط الأحياء، انظر ذيل طبقات الحنابلة 419/1).

وقلّما رفض أحدهم الأحاديث الضعيفة الواردة في الأبواب الأخلاقية من كتاب الإحياء. وقد جَوّزت الكرّامية وضع الأحاديث في الترغيب والترهيب والزهد[7] وقد سلك مسلكهم بعض الجهلة المتسمين بِسِمَةِ الزهّاد ترغيباً في الخير في زعمهم الباطل[8] كما ذكر ذلك النووي.

وكانت المواعظ بشكلٍ ظاهر هي المجال الذي ازدهرت فيه الموضوعات والنزعات الأخلاقية[9]، وفي القرن الخامس الهجري، أجبر الوعاظ في بغداد على عرض أحاديثهم النبوية التي يروونها في مواعظهم عَلَى عالم الحديث الشهير أبي بكر أحمد الخطيب البغدادي (ت 463 هـ) قبل شروعهم في روايتها[10]. وهذا دليل على مدى العبث بالأحاديث في تلك الدوائر. والذين أيّدوا المذهب القائل. بجواز وضع الأحاديث لأسباب أخلاقية ونشرها بحرية حاولوا إيجاد أصول دينية لوجهة نظرهم:

ولدراسة طرق التحايل الشرعي من الممتع أن نستمع إلى الحجة الرئيسة لهؤلاء.

جاء في الحديث الذي يحرّم الوضع على النبي: «من كذب عليّ متعمداً [ليضل الناس به] فليتبوأ مقعده من النار»[11] والكلام الموجود بين قوسين داخل الحديث ليس موجوداً في النص الأصلي للعبارة، وقد زيد بغية تجويز الموضوعات التي لا تضلل الناس.

وقد فسّرت عبارة (من كذب عليّ) بأنها غير (من كذب لي)، وبذلك فالموضوعات التي تحث على التقوى، وتقرّب من خشية الله غير مستنكرة[12].

---

(7) وقد ذكر النوي هذه المسألة في كتابه (التقريب) 283/1 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، 1966.

(8) النووي: شرح صحيح مسلم 65/1 دار إحياء التراث العربي.

(9) قارن بـ : (مقالة في الحديث النبوي) لأحمد خال بهادر ضمن كتاب (قاموس الإسلام) لهيوز Hughes ص 642.

(10) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 436.

(11) راجع ص 490 من الفصل الرابع.

(12) ذكر النووي في شرحه لصحيح مسلم 70/1 حجج هؤلاء وتفنيد أهل السنة لها.

وهكذا استُغلّت الأحاديث الموضوعة في أغراض الخير، وبنية حسنة، ولم يبد على الوضاعين أي نوع من الخجل من صنيعهم هذا عندما تصدّى نقّاد الحديث لهم، وقد قدّموها دون مقابل.

ومن المعروف أن هنالك عدداً من الأحاديث التي تنسب إلى النبي تتعلق بفضائل سور القرآن، وقد بيّنت بشكل دقيق مقدار الأجر الذي يناله أهل الصلاح المنشغلين بقراءتها. وقد جعل بعض مفسّري القرآن، مثل البيضاوي، لكل سورة قولاً في فضيلتها، وقد وردت تلك الأقوال مرتبةً في حديث طويل. وهذا الحديث الموضوع يعزوه أبو عصمة (نوح) الجامع إلى عكرمة الذي يقال إنه سمعه من ابن عباس.

ومن الأفضل أن نستمع إلى كلام أبي عمار المروزي عن أصل هذا الحديث: «قيل لأبي عصمة الجامع: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل السور سورة سورة وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناسَ قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذا الحديث حسبةً»، وقد سئل رجل آخر وهو ميسرة بن عبد ربه وكان يروي مثل هذه الأحاديث في فضائل السور، فقال: وضعتها أرغّب الناس فيها. والاعتراف نفسه يروى عن أحد الوضاعين لأحاديث فضائل القرآن: عن المؤمل بن إسماعيل قال: «حدثني شيخ بحديث أبي بن كعب في فضائل سور القرآن سورة سورة فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حيّ، فصرتُ إليه. فقلت له: مَنْ حدثك؟ قال: حدثني شيخ بواسط وهو حيّ فصرتُ إليه، فقلت له: من حدثك؟ قال: حدثني شيخ بالبصرة، فصرتُ إليه، فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه من المتصوِّفة، وبينهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني، فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد، ولكننا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا قلوبهم إلى القرآن»[13].

---

(13) السيوطي: الاتقان 155/2.

وقد شاعت هذه الأحاديث في القرن الثالث الهجري. وذكر الترمذي أمثلة متعددة منها[14] وجعل لها الدارمي فصلاً برمته في سننه[15] بالرغم من أنها ليست جميعها تنسب إلى النبي ولكنها تروى عن الفقهاء المتأخرين.

ومقدار التسليم بهذه الأقوال عموماً يوضّحه الخبر التالي: «من قرأ ألف آية في ليلة كتب له قنطار من الخير»[16].

وقد استلزم هذا الخبر الخوض في الموازين والمكاييل.

(2)

هنالك ظاهرة جديرة بالاهتمام على وجه الخصوص، توضح الكيفية التي نسبت بها أقوال أخلاقية إلى النبي وهي ليست له. وعزو أقوال إلى النبي في كتب الحديث ونشرها منذ فترة مبكرة بين المسلمين، وهي من أقوال غيره، ليس أمراً نادراً البتة.

فما يعرف بالأحاديث الموقوفة، وهي الآثار التي ينتهي سندها إلى الصحابي أو حتى إلى التابعي، يمكن رفعها بسهولة إلى النبي فتكون أحاديث مرفوعة، وذلك بزيادة بضعة أسماء دون تردد، وبشكل اعتباطي لإكمال السقط في سلسلة الإسناد[17].

وقد استعمل هذا عموماً في أحاديث الأحكام، وتجاوزتها إلى غيرها.

ولم ينفر الناس من نسبة أقوال إلى النبي ترجع إلى عهود الجاهلية، وقد قاموا بذلك عن طيب خاطر، حيث أصبح معلوماً لديهم أن محمداً نفسه لم يتردد في

---

(14) انظر (أبواب فضائل القرآن عن رسول الله) في جامع الترمذي.

(15) سنن الدارمي (كتاب فضائل القرآن).

(16) الدارمي (كتاب فضائل القرآن، باب من قرأ ألف آية).

(17) انظر مثلاً: الترمذي 289/1، 167/2، 190/2، 233/2.

* (راجع تعليقنا على هذا الكلام).

ويعرف من يرفع الأحاديث المقطوعة بأنه رفّاع. المقدمة لابن خلدون 265.

إضافة عبارات جاهلية إلى القرآن[18].

وفي إحدى دراساتنا السابقة[19] أشرنا إلى أن حديث النبي «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» هو مثل عربي قديم، ويحتمل أنه نشأ في دوائر جاهلية[20]، وقد أعجب به المسلمون فنسبوه إلى النبي[21].

وعبارة «الخيل معقود بنواصيها الخير» التي يستشهد بها كثيراً مِن بين أقوال النبي موجودة في قصيدة لامرىء القيس[22].

وثمة جانب آخر من هذه الظاهرة يحتاج إلى دراسة عن قرب أكثر، وهو وجوب إعراض المرء عما لا يعنيه في قولهم: «ترك ما لا يعنيه». ونجد هذا الكلام في آثار مختلفة على أنه مبدأ من المبادىء الأخلاقية الإسلامية التي تنسب إلى النبي[23].

وبذلك فإنّ كلَّ من عمل بهذه الفضيلة من أهل الفضل فهو محمود الخِصال[24].

---

(18) الجزء الأول من هذا الكتاب ص *22. من ملاحظة 8.

* (جاء في الموضع المشار إليه: إن عبارة «فصبر جميل» الواردة في القرآن يوسف/83 موجودة بالفعل في قول الشنفري في لامية العرب: «ولا الصبر إن لم ينفع الشكو أجمل» وقد شاع هذا عند الشعراء المتأخرين).

(19) انظر كتابنا (المذهب الظاهري) ص 154.

(20) جاء في أشعار الهذليين ص 134 رقم 19: «يعينك مظلوماً ويؤذيك ظالماً» قارن بقول أحد الشعراء المتأخرين (الأغاني 123/7): «يسرّك مظلوماً ويرضيك ظالماً».

* (البيت الثاني لأم يزيد بن الطثرية وقيل لزينب أخته ترثيه، وقيل لوحشية الجرمية، وعجزه: وكل الذي حملته فهو حامله).

(21) ظهرت هذه العبارة لأول مرة على أنها حديث نبوي في كتاب السير للشيباني ورقة 59 أ، (WL، XL، ص 60 رقم 191)، [179/1].

(22) الدميري: حياة الحيوان 393/1 (مادة الخيل). امرؤ القيس 8 :1.

(23) في الأربعين النووية. الحديث رقم 12.

* (يعني حديث: «من حسنِ إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»).

(24) مدح عبد الملك بأنه: «كان تاركاً بالدخول فيما لا يعنيه» أنساب الأشراف ص 162 وبالمثل وصف مالك جعفراً الباقر كما ذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ 209/1 بأنه كان يتحلّى بهذه الفضيلة. وفي كتب التراجم نجد أن بعض الناس يمدحون بأنهم: «مقبلون على ما يعنيهم». انظر مثلاً، ابن بشكوال: =

إلّا أنّ أقـدم المصادر تعـزو هذا إلى آخـرين مثل: لقمـان[25]، وعمر بن الخطاب[26]، وابنه عبد اللّه[27]، وعمر بن عبد العزيز[29]، وكذلـك الشافعي[30]. وتذكر صحف شيت وإبراهيم أيضاً من حين إلى آخر على أنها مصدر لهذا القول[31] الذي يعدّ ضرباً من الحكمة أو نوعاً من النصح للتخلّق بصفة الحِلمْ بمعناه العربي القديم (قارن الجزء الأول ص 203)، وليس بوصفه قولاً دينياً على الإطلاق.

وقد ورد هذا القول (ويعني ترك المرء ما لا يعنيه) بمعنى الحِلْم في ثنايا حِكَم الحـارثة بن بـدر (ت 50 هـ)، ممثل المـروءة القـديمـة في العقـود الأولى للإسلام[32].

ومع ذلك روي فيما بعد على أنه حديث.

وبالطريقة نفسها وجدت عبارات من كتـاب العهد القـديم[33]، والأناجيـل

= الصلة ص 202، 453، 496، 516، 518، 593، 612، الخ. قارن أيضاً بـ: أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1. (الطبعة الأوروبية).

(25) الموطأ (كتاب الجامع، باب ما جاء في الصدق والكذب)، قارن، الميداني 227/2.

* (جاء في الموطأ: قيل للقمان ما بلغ بك ما نرى، يريدون الفضل، فقال لقمان: صدق الحديث وأداء الأمانة وترك ما لا يعنيني).

(26) أبو يوسف: الخراج ص 15، وفيه: «لا تعترض فيما لا يعنيك».

* (وهو كلام لعمر بن الخطاب).

(27) الشيباني: الموطأ ص 386.

(28) اليعقوبي: التاريخ 304/2 دار بيروت للطباعة والنشر، 1980.

* (يعني قول الحسين بن علي: «إن المعرفة بكمال المرء تركه الكلام في ما لا يعنيه»).

(29) العيون والحدائق ص 40. وهي إحدى الصفات الخمس التي سألها في خطبته عند توليه.

(30) النووي: تهذيب الأسماء ص 55.

* (يقول الشافعي في الموضع المذكور: «مَنْ أحبَّ أن يفتح الله قلبه أو ينوّره فعليه بترك الكلام فيما لا يعنيه»).

(31) قارن بالأربعين النووية ص 28 وشرحها للفشني ص 48.

(32) الأغاني ٣٤،١٢ (ترجمة الحارثة بن بدر) [وحول هذا انظر أيضاً، الغزالي: الإحياء الجزء الأول الباب الثاني، الهجويري: كشف المحجوب ص 11 تـرجمة نيكلسـون. ابن خلدون 196/3، جولـدتسيهر، ZKMG، مجلد 67 ص 532].

(33) نكتفي بما جاء في مروج الذهب للمسعودي على أنه حديث وهو: «رأس الحكمة معرفة الله» واستبدلت=

طريقها بين أقوال محمد[34].

وبَدَا كلُّ شيء للفقهاء في تلك الأيام ـ عندما بلغ نموّ الحديث ذروته ـ جديراً بالتبني وإعادة صياغته في شكل حديث. وفي هذه الصور أمكنه أن يصير عنصراً مكوناً لتعاليم الإسلام.

(3)

إنّ الاقتناع باختراع الأحاديث والسماح بنشرها لما يترتب عليها من منفعة أخلاقية للمسلمين، ومن أجل الترغيب في التقوى والصلاح، والحثّ على تطبيق الفضائل الدينية والواجبات الشرعية. كان ـ كما جاء في كتب الحديث ـ أكثرَ شيوعاً عند المنشغلين برواية الأحاديث، سواء أكانت احتساباً لوجه الله أم لمصلحة ذاتية.

لذلك فإنّ كتاب سير الزهّاد والصالحين بعد أن يثنوا على حياتهم الفاضلة وتلهفهم على الأمور الدينية، كثيراً ما يعلّقون في آخر تراجمهم بأنهم ليسوا من الثقات في الرواية أو أنهم يضعون الأحاديث[35].

فهذه الحرية ـ المسلّم بصحتها دون أدنى شك ـ قد أخذت تنتشر تدريجياً في الدوائر العريضة، وفتحت بذلك طريقاً ولجت من خلاله عناصر أكثر غرابة. وليس في كل مكان وزمان تسود الدوافع الناجمة عن التقوى والورع.

والتهذيب الأخلاقي مرتبط بعامل نفساني، وهو التسلية أو المتعة الذهنية، ولذلك لم يستطع أحد منذ زمنٍ بعيد أن يميّز بين مستوياته المختلفة. وشيئاً فشيئاً تحوّلت قصص المواعظ إلى حكايات مسلية حتى بلغت حدّ الهـزل، والكلّ لا يخرج عن الأحاديث النبوية.

= لفظة (مخافة) بلفظة (معرفة). المسعودي: 168/4 (باب ما بدأ به عليه السلام من كلام مما لم يحفظ قبله عن أحد) انظر: المثل 10/9 في Fleisher, Leib. Cat., P. 428 a. bottom.

(34) انظر الذيول الملحقة بآخر كتابنا هذا.

(35) ورد مثلاً في طبقات المفسرين للسيوطي ص 11 رقم 31 طبعة البرتو مورسينج في ترجمة الحسن بن علي الأصمعي: «كان واعظاً (ت 434)، لكن في أحاديثه مناكير، بل اتهم بوضع الأحاديث».

* (هو الحسن بن علي الكاشغري).

وقد رووا عن النبي منذ مطلع القرن الثالث الهجري، وربما قبل ذلك قوله: «ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له»[36].

وسنتناول الآن بالدرس تلك الدوائر التي انصبَّت عليها هذه اللعنات الثلاث، ولكن دون اعتبار للترتيب الزمني.

يحكى في وفاة محمد بن جعفر الأدمي (ت 349 هـ) القارىء صاحب الألحان أنه حج إلى مكة بصحبة محمد الأسدي وأبي القاسم البغوي النحوي، فلمّا صاروا إلى المدينة وجدوا ضريراً قائماً يروي أحاديث موضوعة وقد اجتمع إليه الناس، فأراد أبو القاسم أن ينكر عليه فقال الآدميّ: تثور علينا العامة، ولكن اصبروا وشرع يقرأ، فما هو إلاّ أن أخذ يقرأ فانفضّت العامة عن الضرير وجاؤوا إليه، وسكت الضرير، وكُفِي أمرُه.

فبم تشبّه قصة هذا الرجل الضرير؟.

وفي مناسبة أخرى في المدينة أيضاً: مرّ بشار بن برد بقاصّ المدينة فسمعه يحكي في قصصه قول النبي: من صام رجباً وشعبان ورمضان بنى الله له قصراً في الجنة. صحنه ألف فرسخ في مثله، وعلوّه ألف فرسخ، وكلّ باب من أبواب بيوته ومقاصره عشرة فراسخ في مثلها. فالتفت بشار إلى قائده، فقال: بئست والله الدار هذه في كانون الثاني[38].

---

(36) الترمذي (كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمةٍ يضحك بها الناس).

* (أخرجه أيضاً أبو داود في كتاب الأدب، والنسائي في كتاب التفسير. وليس المراد بالتحديث هنا رواية الحديث النبوي كما توهم جولد تسيهر، وإنما المراد به مطلق الكلام، وقد جاء الوعيد بالويل في معرض ذم الكذب، ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ: «أربع من كنّ فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خلّة من نفاق حتى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر» أخرجه أبو داود (كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه).

(37) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 324/3 (أحداث سنة 349 هـ).

(38) الأصفهاني: الأغاني 30/3.

* (لم يرد في الأغاني أن قوله: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ هو حديث نبوي كما يزعم صاحبنا. والذي في الأغاني هو: «مرّ بشار بقاص بالمدينة فسمعه يقول في قصصه: من صام رجباً وشعبان ورمضان.. الخ» فتنبه يرحمك الله إلى هذا التزييف).

فهؤلاء القُصّاص يتباهون بأسانيدهم المتصلة التي يستهلّون بها أقوالهم المخترعة. وقد اهتمّ المتأخرون منهم في المقام الأول بالسيرة النبوية، والموضوعات المتعلقة بأحوال الآخرة من بعث وحساب، وحكايات نشأة العالم، وهذه جميعها تروق لأسماع العامّة.

وبينما كان الإمام أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين يصليان في مسجد الرصافة ببغداد قام بين إيديهما قاصّ، فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس، قال: قال رسول الله: من قال: لا إله إلّا الله خلق الله له من كلّ كلمة منها طائراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان. وأخذ في قصة نحواً من عشرين ورقة. فجعل أحمد بن حنبل ينظر إلى يحيى بن معين، ويحيى ينظر إلى أحمد بن حنبل فقال: أنت حدثته بهذا؟ فقال: والله ما سمعتُ بهذا إلّا هذه الساعة!.

فلما فرغ من قصصه، قال له يحيى بن معين: تعال. فجاء متوهماً لنوال يجيزه. فقال له: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل. ما سمعنا بهذا قط في حديث رسول الله، فإن كان لا بدّ والكذب، فعلى غيرنا. فقال له: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق ما تحققته إلّا الساعة. كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما. وقد كتبتُ عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين[39].

وهذه الحيلة قد سبق إليها آخرون قبل هذا القاص الماكر[40]. فقد روي منذ وقت بعيد أن هرم بن حيان (ت 46 هـ) ـ الذي يحكى أن أمه قد حملت به أربع سنين ـ قابل أحد القصاص كان يكثر الحديث عنه، فسأله هرم: يا هذا أتعرفني؟ ما حدثتك بشيء من هذا قط. فقال له القاص: وهذا من عجائبك أيضاً؛ إنه ليصلي معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً اسم كلّ رجل منهم هرم بن حيان، فكيف

(39) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكّرين ص 99 بتحقيق مارلين سوارتز، نشر دار المشرق بيروت 1986
(40) ونقابل هذا أيضاً في دائرة الأدباء. انظر الأغاني 90/21.

توهمت أنه ليس في الدنيا هرم بن حيان غيرك؟[41]. ولسنا في حاجة إلى الإشارة إلى أنّ هذه القصة قد نسبت إلى زمان متقدم من أوساط زمنية متأخرة حيث لم يكن في زمن هرم هذا النظام من الحديث بحيث يدعو إلى هذه التجاوزات.

وأمّا الرجال الذين كانوا يحدّثون العامة على قارعة الطريق أو في المساجد لتسليتهم أو لعظتهم برواية أحاديث تتفق مع هذا الغرض، دون الإشارة بشكل رسمي إلى هذا القصد، فقد عرفوا باسم القصّاص[42].

وهؤلاء لا يختلفون عن القصّاص الدنيويين[43] إلاّ في الأقاصيص الدينية، حيث يجتمع إليهم الناس على قارعة الطريق لسماع الحكايات والقصص المثيرة.

ويبدو أن لهؤلاء دوراً يشبه دور المقالات المضحكة عندنا، ولذلك فقد استدعوا إلى قصور الخلفاء.

ولم يكن اسم (القاصّ) في عهود الإسلام الأولى يحمل هذا المدلول السّيىء الذي اكتسبه في أثناء التطور اللاحق للمنزلة التي ورثها عن السلف الصالح.

وقد استعمل النبي نفسه لفظة (القصص) فيما يتعلق برسالته (سورة...) وهو يعد خير معبّر عن الصورة اللائقة بالوعّاظ الذين أطلق عليهم اسم القصّاص[44].

وترجع نشأة هذه المهنة حسب الرواية الإسلامية إلى صدر الإسلام، ويقال إن عمر بن الخطاب أذن لتميم الداري أن يقصّ على الناس[45]، وحسب روايات

---

(41) المبرد: الكامل 363/1 (باب 40 ـ من تكاذيب الأعراب).

(42) [عن القصاص أنظر أيضاً: جولد تسيهر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 478/1، Richtungen، ج. بدرسون، الوعظ الإسلامي: الواعظ والمذكِّر والقاص. ضمن مجموعة من البحوث نشرت في ذكرى جولد تسيهر المجلد الأول 1984)، ص 226. وبحث (نقد الوعظ الإسلامي) في: Die Welt des Islams, 1952, PP. 215 FF].

(43) المسعودي: مروج الذهب 465/2 (ذكر خلافة المهتدي بالله ـ مع طفيليّ).

(44) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكرين ص 13.

(45) المصدر السابق ص 22.

أخرى يُعَدُّ عبيد بن عمير أول قاصّ أذن له عمر.

وقد عُرِفَ الصالحون بهذه التسمية إلى عهد بني أمية وعلى وجه الخصوص كعب في خلافة معاوية. وطبّق هؤلاء نوعاً من الوعظ المتحرر المستقل، وحاولوا تقوية عقائد الناس وفضائل الإسلام وآماله بوساطة القصص التي تدعو إلى التقوى والصلاح. فنراهم في صفوف الجيش يحرضون المقاتلين في سبيل الدين بالمواعظ، شأنهم في ذلك شأن الشعراء في الجاهلية[46].

وتعد الرواية التي تشير إلى أولئك القصاص الثلاثة في معسكر المقاتلين في العقد السابع للهجرة في خلافة مروان بن الحكم من أقدم الإشارات إلى القصاص.

وتحكي هذه الرواية أنّ هؤلاء الثلاثة قد خرجوا تحت زعامة سليمان بن صرد طلباً لدم الحسين فأجّجوا حماس الجند وقسّموا هذه المهمة بين ثلاثتهم. فبينما انشغل اثنان منهم بأجزاء من الجيش، انصرف ثالثهم طيلة الوقت يخطب في الجند خطباً حماسية وهو يتنقل بينهم تارة هنا وأخرى هناك[47].

وقد سمعنا أيضاً عن نشاط القصّاص في القرن الثالث الهجري حيث يحكى أن رجلاً يدعى أبا أحمد الطبري ويلقب بالقاص كان يصحب جند المسلمين في حروبهم ضد الديلم والروم يحفزهم على القتال[48].

وقد ذكر القصّاص على أنهم من المفسرين للقرآن. ففي القرن الثاني للهجرة اشتهر موسى الأسواري وعمرو بن قائد الأسواري بالقصص في بلاد العراق، وقد عرف كلاهما بالسمعة الحسنة. وكان أولهما يلقي دروساً في القرآن

---

(46) قارن بالجزء الأول من هذا الكتاب ص 48 - 49. وقد ورد في الأخبار الطوال للدينوري أن سعد استعمل شعراء قدامى في تشجيع الجند قبل معركة القادسية من أمثال: عمرو بن معد يكرب، وقيس بن هبيرة، وشرحبيل بن الصمت. انظر الأخبار الطوال ص 122 بتحقيق عبد المنعم عامر، سلسلة تراثنا.

(47) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، القسم الثاني ص 559. طبعة دي خويه.

(48) ابن الملقن (مخطوط لايده، قارن رقم 532) ورقة رقم 11أ.

النووي: تهذيب الأسماء ص 741.

تارة بالعربية وأخرى بالفارسية فتقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيحدّث هؤلاء بلغتهم وهؤلاء بلغتهم في المجلس نفسه. وقد علّق الجاحظ على هذا بقوله: «وكان من أعاجيب الدنيا. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كلّ واحدةٍ منهما الضيمَ على صاحبتها، إلّا ما ذكرنا من لسان موسى بن سيّار الأسواري». وأمّا الثاني فقد أعطى دروساً مفصّلة في التفسير وقد أنفق في هذا العمل زهاء ست وأربعين سنة، وكان يمضي في تفسير آية واحدة عدة أسابيع[49]. وبقدر ما خدم القصاص غاياتٍ دينية جادّة بوصفهم مفسرين بأسلوب وعظي أو بوصفهم قصّاصاً للحكايات الدينية، فإنّهم تُرِكوا بمفردهم يقومون بعملهم المحمود دون إزعاج. وقد أجازت الدوائر الدينية الرسمية هؤلاء الوعّاظ المستقلين، والفقهاء الشعبيين الذين نزلوا إلى مستوى تفهيم العامّة في الشارع والمسجد، ونشروا بينهم الآراء التي تحضّ على الزهد، والتي لم يهتم بها الفقهاء الرسميون الذين انشغلوا في المقام الأول بدراسة الشريعة بينما اهتمت بها علناً تلك الدوائر.

وقد ساق الجاحظ مقتطفات من مواعظ هؤلاء الناس[50]، ولم يسمع أنّهم منعوا من ممارسة مهنتهم هذه التي خلقت عنصراً تكميلياً في الحياة الدينية للإسلام.

(4)

إنّ تعدّي القصاص وتجاوزاتهم وحدها التي تعرضت للمجابهة، وهذه التحفظات كما سمعنا كانت موجهة ضد الدجاجلة الطماعين الذين لم تكن لهم غاية دينية، وكان همهم تسلية العامّة باختراع أحاديث مكذوبة، وإعداد القصص الدينية الأسطورية ونشرها.

وقد انصبّ حماس الفقهاء المحافظين ضد هذا الضرب من الأساطير الدينية

---

(49) الجاحظ: البيان والتبيين 368/1. [واسمه الصحيح فائد لا قائد وهذا تصحيف وقد أنفق عمرو بن فائد أربع وثلاثين سنة في تفسير القرآن، وقد توفي قبل أن ينجز مهمته].

* (الصواب كما في البيان والتبيين أنه أمضى ستاً وثلاثين سنة في التفسير).

(50) الجاحظ: المصدر السابق 31/2 [ومن أمثال أولئك عبد العزيز الغزّال القاصّ].

الذي كان خارج دائرة السيطرة الدينية كليًّا. ولدينا أخبار حول هذا تعود إلى أزمنة متقدمة.

وأقدم إشارة إلى ذلك وردت في كلام لسعيد بن جبير ـ ذكره البخاري ـ [51] عن عبد الله بن عباس أنه قال في حقّ قاصّ يدعى نوف بن فضالة، وهو من قصّاص الكوفة: «إنه عدوّ الله»، لزعمه أن موسى بني إسرائيل ليس هو موسى الخضر الذي ورد ذكره في القرآن.

ومن المحتمل أن هذه الرواية تعزو الأحداث المتأخرة إلى فترات زمنية متقدمة[52].

وما أن تحقق خطر هؤلاء القصاص على الحديث حتى نُسِبُوا إلى الخوارج للتشكيك في بواكير مهنتهم[53]. إلاّ أن هؤلاء القصاص لم يتعّرضوا للاضطهاد والمضايقة إلاّ عندما كثر عددهم لا سيما في العراق إلى الحدِّ الذي دفع ابن عون (ت 151 هـ) إلى القول بأنه لا توجد في مسجد البصرة إلاّ حلقة واحدة لتدريس الفقه، على حين أن هنالك حلقات لا تحصى اجتمعت حول القصاص الذين ملأوا المسجد[54] والقصة التالية تحكي حالة العامة الذين يصدّقون كلَّ ما يقال لهم:

«جمع الشاعر كلثوم بن عمرو العتّابي الذي عاش في زمن هارون والمأمون الناس في مسجد العاصمة، وروى لهم هذا الحديث: «من بلغ لسانه أرنبةً أنفه لم يدخل النار» فما بقي أحدٌ إلاّ وأخرج لسانه يحاول ذلك»[55].

ومـا يسهل إدراكه أن الناسَ أكثر انجذاباً لحكايات القصّاص المسلِّية والمضحكة من انجذابهم نحو دروس الفقهاء العويصة، خاصة أنّ القصّاص قد أعرضوا عمّا ينفِّر العامّة.

---

(51) البخاري (كتاب التفسير، باب تفسير الآية 60 من سورة الكهف).

(52) ومن ذلك رواية اليعقوبي 227/2 وفيها أن الحسن مرّ بدجّال فسأله: ما أنت؟ فقال: أنا قاص: فقال له الحسن: كذبت. محمد القاص.

(53) ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكّرين ص 23.

(54) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 17.

(55) الأصفهاني: الأغاني 5/12.

وقد ساق الجاحظ مثالاً على العبث الذي لا حَدَّ له في حكايات قاصّ يُدْعَى أبا كعب[56]. وفي الحال أصدرت الحكومة مرسوماً بمنع القصّاص.

ففي سنة 279 هـ أعلن في شوارع بغداد ألا يقعد على الطريق، ولا في المسجد الجامع قاصّ ولا صاحب نجوم. وبعد مضي زمن قليل، وبالأحرى في سنة 284 هـ أعلن المنع نفسه ثانية[57]. والجمهور الذين يُذْكر في عدادهم قصّاص الشوارع يوضّح بجلاء الصورة المأخوذة عنهم في الدوائر الرسمية.

وبعد فترة من الزمن من إعلان هذه الأوامر الحكومية يسوق لنا المسعودي وصفاً حيًّا لميول العامة في أيامه فيقول: «فلا تراهم الدهر إلاّ مرقلين إلى قائد دبٍّ وضارب دفّ على سياسة قرد... أو مختلفين إلى متعبِّد متنمِّس ممخرِق أو مستمعين إلى قاص كاذب»[58].

وبوصفٍ أفضل من هذا الوصف، يشرح الشاعر الظريف أبو دلف الخزرجيّ من القرن الرابع في صحيفة له السببَ الذي دعا إلى إصدار مثل هذه الأوامر. وقد كتب هذا الشاعر قصيدة[59] ذات طبيعة تعليمية عالية حسب رأي مؤرخي الثقافة[60]، يصف فيها أعمال المكودين أو بني ساسان[61]، ويعدّ شرحها مصدراً

---

(56) الجاحظ: كتاب الحيوان 24/3 طبعة عبد السلام هارون.

(57) الطبري: تاريخ الرسل والملوك القسم الثالث ص 2165 - 2131، أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 80/3 - 113 (أحداث سنة 279، 284).

ويجب أن تصحح عبارة (أن لا يقعد قاعد) بعبارة (يقصّ قاصّ). وبهذا الأمر حرّم على الورّاقين بيع كتب الفلسفة والجدل أيضاً.

* (الصواب كما في النجوم: ألاّ يقعد قاص).

(58) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (ذكر خلافة معاوية ـ من أخلاق العامة).

(59) وقد كتب الأخلف العكبري ويعرف بشاعر المكدين قبل ذلك قصيدة مماثلة لقصيدة أبي دلف إلاّ أنها أقصر. انظر، الثعالبي: يتيمة الدهر 183/3.

* (في ملح المقلّين من أهل بغداد).

(60) وكذلك من وجهة النظر المعجمية. وهذه القطعة الشعرية تُغني المعجم اللغوي بشكلٍ غير عاديّ بكلمات ومعان لم تعلّق بعد في ذيول القواميس ومستدركاتها.

(61) لمعرفة أصل الاسم انظر شرح دي ساس على الطبعة الثانية من مقامات الحريري ص 23.

خصباً للمعلومات عن الأوساط الاجتماعية في تلك الأيام[62].

وبنو ساسان مذكورون في مقامة الحريري المعروفة بالمقامة الساسانية، وهي وصية أبي زيد لمولوده يحثه على تعاطي الفنون الساسانية[63]. وتصوّر رسالة أبي دُلف أسوأ أنواع الدجالين والمشعوذين والمحتالين.

وقد ظهر القصّاص أيضاً بين الذين يدّعون إشفاء الناس بالكرامات[64] والذين يكتبون التمائم:

ومن قَصَّ لإسرائيـ ـل أو شبـراً بشبر

(أي من يروي الحكايات القصار ويقال لها الشبريات)[65].

ومنهم:

ومـن يـروي الأسـانيـ ـد وحشـوَ كلِّ قمّـطر[66]

وكان من الأساليب التي يتبعونها مع الآخرين أنهم يحضرون الأسواق فيقف واحد جانباً ويروي فضائل أبي بكر ويقف الآخر جانباً ويروي فضائل علي[67]، فلا يفوتهم درهم الناصبي[68] والشيعي، ثم يتقاسمون الدراهم[69].

---

(62) وقد يفيد هذا في تفسير اقتباس مهم يتصل بالأدب أشرف هو تسيا على نشره من مخطوطة أمين، Cat. or. Lugd. Batav.، 1/249 - 251.

[البيهقي: المحاسن والمساوىء، طبعة ف. شفالـلي ص 524. قارن أيضـاً شفالـلي Schwally، مجلة الأشوريات (ZA)، 1912 ص 420]. ويمكن ملاحظة مقـدار التحالف بـين المشعوذين القصـاص في المصدر السابق ص 659 وما يليها.

(63) الحريري: المقامات. (المقامة الساسانية) ص 659.

(64) فاكهة الخلفاء ص 63. وفيه ذكر لمشعوذ يحاكي أبا زيد وساسان.

(65) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/419 وقد يغري هذا بتفسير قوله شبراً بشبر على أن القصاص يدّعون أنهم يعلمون أدق التفاصيل في قصصهم. (قارن بقولهم: يعرف بالشر، مجلة (الجمعية الألمانية الفلسطينية ZDPV، ص 166).

(66) الثعالبي: يتيمة الدهر 3/423 تحقيق مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

(67) المصدر السابق ص 423 وفيه: ومنّا النائح المبكي. ومن هنا نعلم أنهم كانوا أيضاً منشغلين بالنواح على الحسين.

(68) قارن: جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 36 ص 281، ملاحظة 1.

(69) الثعالبي: اليتيمة 3/423.

وفي القرن السادس الهجري ذكر ابن الأثير أستاذُ البلاغة القصاصَ في منزلة المشعبذين[70]. وهذه الطائفة من الناس يسهل فهمها عندما نقرأ وصف ابن الجوزي لخصال عدد من أفرادها في رسالة كتبت عنهم في الوقت نفسه تقريباً.

فمنهم من يتبخّر بالزيت والكمّون ليصفّر وجهه، ومنهم من يمسك معه ما إذا شمّه سال دمعه، ومنهم من يخرّق ثيابه ويرمي نفسه من على المنبر تواجداً، ومنهم من يرتدي الأثواب المزركشة مع مخالفتها للعرف، ومنهم من يستجدي الشفقة بالصعود والنزول ودقّ المنبر والإيقاع بالقدم، ومنهم من يتزيّن بالثياب وحسن الحركات فيميل إليه النساء، فيكون بذلك سبباً من أسباب انتشار الفساد[71].

وهذا المظهر المتعالي يتفق مع فحْوى مواعظهم. وإذا كان القصاص في العهود المبكرة قد كسبوا تعاطف الفقهاء الأتقياء بسبب المضامين التعليمية الدينية والأخلاقية لدروسهم، فإنّ وعاظ الشوارع في الأزمنة المتأخرة قد شوّهوا الموضوعات الدينية باستعمالها في تسلية المستمعين إليهم وإضحاكهم، وحاولوا أن يؤثروا في عامة الناس بلغة مثيرة[72] وضروب أخرى من الشعوذة، مع محاولة أن يُضْفوا على أنفسهم نوعاً من الوقار في مواعظهم الجادّة. والسمة المميَّزة في مواعظهم ذكر الأساطير الإنجيلية المطرّزة بجميع أنواع القصص. وشغفوا بذكر حكايات مخترعة عن شخصيات من الإنجيل، ووجدت الإسرائيليات[73] التي تسللت إلى أعمال المفسرين كثيراً من المتلهفين عليها.

وفي هذا المجال أيضاً حاولوا أن يجذبوا (مستمعيهم) وإثارتهم بعرض تافه لغرائب القصص بالتطرق لتفاصيل دقيقة في التاريخ الديني، ولم يتركوا سؤالاً دون جواب عنه لأن ذلك سيؤثر في سمعتهم أمام العامة لو اعترفوا بجهلهم.

فيحكى أنَّ أحد القصاص ذكر اسم العجل الذهبي، فسئل عن مصدره الذي

---

(70) ابن الأثير: المثل السائر ص 35.

(71) ابن الجوزي: كتاب القصّاص والمذكِّرين ص 94.

(72) قارن بـ : ياقوت: معجم البلدان 263/1، 138/2.

(73) السيوطي: الاتقان 221/2 (تواريخ إسرائيلية).

تلقّى عنه ذلك فقال: كتاب عمرو بن العاص[74].

وقد ذكر قاص آخر اسم الذئب الذي أكل يوسف، ولما قيل له إن يوسفَ لم يأكله الذئب فرّ من الجواب بقوله: فهو الذئب الذي لم يأكل يوسف إذن[75].

وقد اجتمعوا بفقهاء أعلام فضحوا دجلهم بأسلوب عقلي.

ومن السهل أن نفهم أنّ الفقهاء المحترفين ناصبوهم العداء حيث اندفع الناس بكثرة نحو القصّاص كما رأينا ذلك آنفاً في البصرة.

وكانت حلقات وعظهم تعجّ بالناس أكثر من حلقات الفقهاء الذين رأوا في القصّاص منافساً خطيراً.

وعن طريق الحيلة حاول هؤلاء القصاص أن يظهروا أنفسهم في أعين الناس كالعلماء، وبذلك نالوا التقدير والاحترام أكثر مما ناله الفقهاء المحترفون.

فيحكى أن أبا حنيفة سألته أمه مسألة، فأتاها فلم تقبل، وسألته أن يأخذها إلى زرعة القاص. فأجابها زرعة بما أجابها به أبو حنيفة، فرضيت وانصرفت[76].

ولكن لم يكن كل القصاص موضع احترام عند العلماء كزرعة القاص.

وهم كالعادة يلتقون بالفقهاء بجأش رابط واستخفاف وتهكم. وقد رأينا بعض الأمثلة على ذلك، وسنسوق أمثلة أخرى أيضاً.

يحكى أن المحدّث الشعبي (ت 103 هـ) نزل تدمر، ووافق ذلك يوم جمعة فدخل يصلي في المسجد. فإذا بشيخ عظيم اللحية قد أطاف به قوم من أهل المسجد وهم يكتبون عنه وكان فيما حدثهم بالسند إلى النبي أن الله خلق صورين. له في كل صور نفختان؛ نفخة الصعق ونفخة القيامة. فلم يحتمل الشعبي منه هذا الافتراء على القرآن وأخبره بأن الله لم يخلق إلاّ صوراً واحداً، وإنما هي نفختان.

---

(74) المبرد: الكامل 363/1، ابن عبد ربه: العقد 151/2، المسعودي: مروج الذهب 454/1.

(75) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 112.

(76) المصدر السابق ص 108.

فأجابه الشيخ: يا فاجر! إنما يحدثني فلان عن فلان عن النبي وتردّ عليّ؟ ثم رفع نعله وانهال عليه بالضرب وتتابع الناس على ضربه، ولم يقلعوا عنه حتى حلف لهم أن الله خلق ثلاثين صوراً[77].

وحتى لو سلّمنا بأن هذه القصة لا تصح من ناحية تاريخية إلاّ أنها تشرح العلاقة بين الفقهاء الكبار والقصاص، ودور العامة في المصادمات التي تقع بين هذين الفريقين. وقد تعرّض محمد بن جرير الطبري للموقف نفسه بسبب تعرّضه لأحد القصاص، وكان هذا يشرح للعامة آية رقم 79 من سورة الإسراء ويقول بأن الله يجلس محمداً معه على عرشه فبلغ ذلك الطبري فاحتدّ من ذلك وبالَغَ في إنكاره، وكتب على باب داره:

سبحان من ليس له أنيس ولا له في عرشه جليس

فثارت عليه عوام بغداد، ورجموا بيته بالحجارة حتى انسدّ بابه بالحجارة وعَلَتْ عليه[78]. ومن مجموع هذا تتضح خطورة هذه الطائفة من الوعّاظ على سلامة الحديث، وقد ساهم انعدام الشعور بالمسؤولية عندهم في اختراع الأحاديث المكذوبة وإذاعتها.

وقد وُجِدَ هؤلاء القصاص بكثرة في بلاد العراق منذ فترة مبكرة، كما وجدوا في أواسط آسيا، بينما كان عددهم قليلاً في الحجاز. ويروى أن مالكاً بن أنس قد حرّم عليهم الظهور في مساجد المدينة[79]. وأمّا في بلاد المغرب فكان وجودهم نادراً لغلبة الحديث على أهلها[80].

ووضع الحديث عند القصاص يختلف (في دوافعه) عن الوضع عند غيرهم؛ حيث لم تكن للقصاص نزعات سياسية، أو دينية، أو حزبية، وإنما كان أكبر همهم

---

(77) المصدر السابق ص 98.

(78) السيوطي: تحذير الخواص من أحاديث القصاص ص 161 تحقيق محمد الصبّاغ، المكتب الإسلامي 1972.

(79) المصدر السابق ص 212.

(80) المقدسيّ ص 236.

إدخال البهجة والسرور إلى قلوب مستمعيهم فضلاً عن المكاسب المادية التي سيجنونها من وراء ذلك، ونظراً لأنهم يخرجون طلباً للكسب الماديّ فقد دبَّ الحسد بينهم، ولذلك جاء في المثل العربي: «لا يحبُّ القاصُّ القاصَّ»[81].

ويتمّ جمع المال دائماً بعد الانتهاء من الوعظ أو على الأقل يبدو هكذا من الرواية التي تنسب إلى الصحابي عمران بن حصين، فقد مرَّ هذا بقاص يستجدي الناس بعد قراءته للقرآن وعندما رأى عمران هذا المشهد استشهد بحديث النبي:

«من قرأ القرآن فليسأل الله به، فإنه سيجيء أقوام يقرؤون القرآن ليسألون به الناس»[82].

وقد استعمل مصطلح (الكوازة) للتعبير عن هذا النوع من أنواع الاستجداء، والذي يفعل ذلك هو (المكوز).

ويمكن معرفة الكيفية التي كان يتم بها جمع المال بطريقة ماكرة من خلال وصفٍ لها في القرن الرابع الهجري[83].

والعامّة يثقون في القصّاص إلى حدٍّ أنهم يقدّمونهم للدعاء، وقد طلب أحد الآباء من قاصّ أن يدعو له حتى يرجع ابنه نظير مبلغ من المال يدفعه له[84].

والظاهر أنّه كان لهؤلاء القصاص اشتغال بنوعٍ من الملذّات في القرن الخامس[85].

وحتى في العصر الحديث نجد بعض الوعّاظ المتحررين في المدن الإسلامية[86]. يقول Schack في يومياته الدمشقية سنة 1870: «إنّ أكثر ما أثار دهشتي ما رأيته بالجامع الأموي حيث كان هنالك شيخ متكئاً على أحد الأعمدة

(81) الثعالبي: اليتيمة 184/3 [الميداني 304/2].

(82) الترمذي (كتاب فضائل القرآن، باب 20)، وعند ابن الجوزي في كتابه السابق أمثلة مثيرة على ذلك.

(83) الثعالبي: المصدر السابق 418/3.

(84) ياقوت: معجم البلدان 123/2.

(85) ابن الجوزي: المصدر السابق ص 106.

(86) مثل بخاري. انظر Petermann's Geogr. Mitteilungen, 1889, P 269 a.

يعظ وهو يومىء برأسه في وسط جماعة من الناس أحاطوا به. فأخبرني دليلي بأنّه ليس من رجال الدين ولكنه رجل من العامّة الذين يعظون العباد نظير مبلغ من المال».

ويقول Schack إنّ هذا ذكّره بمواقف أبي زيد بطل مقامات الحريري[87]، ولا سيّما المقامة رقم 41 وتتضمن قيام أبي زيد في تنّيس واعظاً وقيام ابنه طالباً للنوال. وإلى حدٍّ ما المقامة رقم 11 وتتضمن وقوف أبي زيد بالمقابر واعظاً ثم جمعه المال من الحاضرين[88].

(5)

وفضلاً عما ذكرنا، فإن هنالك أصنافاً أخرى من الدجّالين يجب أن نذكرهم في هذا المقام. وهذا يوضّح أن ليوسف بالزامو Jaseph Balsamo أسلافاً وُجِدوا قبله بنحو خمسة قرون في آسيا.

وسنتناول هنا الكلام عن المعمَّرين[89]. وهؤلاء ينتمون إلى أحد فصول التاريخ الداخلي للحديث النبويّ، حيث روى هؤلاء المغامرون المعمَّرون أحاديث نبوية عن طريق الاتصال المباشر بالنبيّ. فكان وضع الحديث عند هؤلاء أيسر منه عند غيرهم، إذ على غيرهم أن يبتكروا أسانيد توصلهم بالنبيّ.

ويزعم هؤلاء المعمَّرون أنهم من صحابة النبي، وبذلك لم يكونوا في حاجة إلى اختراع أسانيد تربطهم به، وبهذا نَجَوْا من النقد حيث كانوا محظوظين لكسبهم ثقة الناس في ادّعائهم الصحبة.

وسنرى أنهم نجحوا بالفعل في إيجاد جمهور مغفّل يسمع أكاذيبهم.

وطول العمر غير المألوف يذكر غالباً في الأساطير العربية القديمة بمعزلٍ عن

(87) Ein halbes Jahrhundert, Erinnerungen u. Aufezeichnungen 191/3.

(88) نشر دي ساس، الطبعة الثانية ص 129.

* (وفي طبعة بيروت 1987، ص 87 وهي المقامة الساوية).

(89) [كتب جولد تسيهر بحثاً عن المعمَّرين وجعله مقدمة لطبعته لكتاب المعمّرين لأبي حاتم السجستاني

Abhandlungen, Zur arabischen Philolgie, II, Leiden, 189:]

الظروف الدينيّة. فيحكى أن الشاعر زهير بن جناب البطل الشعبي قد بلغ من العمر 450 عاماً، وقد عاش جدّه 650 عاماً(90).

وهذا دريد بن الصمّة اللخميّ أحد أبطال سيرة عنترة قد بَلَغَ من العمر في أثناء أحداث تلك السيرة 450 عاماً، وعاش بعد ذلك زمناً حتى أدرك عصر النبيّ(91).

والصواب كما وصف نفسه في قصيدة قالها قبيل الإسلام أنه كان وقتئذ شيخاً عجوزاً يبلغ من العمر ما بين التسعين والمائة(92).

وفي ذلك العمر شاخ دريد وأصبح حطاماً فانياً، وكان يُسَمّى من قَبْلُ رحى الحرب، وبذلك استحقّ تعظيم القبيلة.

وفكرة طول العمر هذه ترتبط في الغالب بأبطال الجاهلية(93)، وقد جمع فقهاء اللغة المادّة المتعلّقة بها من التراث العربي القديم(94). وهذا التراث الذي يعود الفضل فيه إلى أولئك اللغويين قد تعرّض للمبالغة الشعبية. وكان المستمعون العرب ينصتون لروايات من نحو تلك التي كان يحكيها آخرُ رواة سيرة عنترة دون أن يثير فيهم الضحك.

وقد بلغ عمر أحد رواة سيرة عنترة حسب رواية الأصمعي 670 عاماً، أنفق منها 400 عاماً في الجاهلية(95)، وذلك تجنباً للوقوع في المفارقة التاريخية بادّعاء أن

---

(90) الأغاني 65/21 - 67 أخبار زهير بن جناب [Th. Nöldeke. VZKM. 1896, P. 354 G. Jacob, Arabis-ches Beduinen leben, ed., P. xix].

(91) سيرة عنترة 73/6، 20/8، 114/20، 143، قارن 3/3.

(92) الأغاني 12/9.

(93) ويعد رجال اللغة ومؤرخو الأدب كلَّ مَنْ بلغ من العمر ما بين 120، و 150 عاماً من المعمّرين (سنان بن أبي حارثة بلغ 150 عاماً. الأعلم إلى زهير. طبعة لندبرج، طُرَف، ص 175، 7) الأغاني 3/4.

(94) وأكثر الكتب التي يستشهد بها كتاب (المعمَّرين) لأبي حاتم السجستاني (ت 255) وقد اقتبس منه صاحب الخزانة شيئاً كثيراً.

[قد أشرنا قبل حين إلى أن هذا الكتاب قد اعتنى بنشرة جولد تسيهر نفسه].

(95) سيرة عنترة 138/6. قارن بـ: ZDMGm xxxii, P. 342 وفلها وزن Prolegomena zur geschichte israels, 3rd, ed. P. 378.

الراوي قد أدرك وقائع قصصه وشاهدها بعينه.

وقد بلغ أحد قصاص معاوية، وهو عبيد بن شرية، من العمر ثلاثمائة حسب الأسطورة(96). ولو أعرضنا عن الأساطير الشعبية لوجدنا أنّ المعمَّرين قد ولجوا المجال الديني.

وهذه الأساطير وإن كانت محتملة الوقوع في العصور القديمة إلاّ أنها تُعدُّ في الوجدان الديني واقعاً حقيقياً بحكم المعاصرة.

ومنذ فترة مبكِّرة، أو بالأحرى في نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع بدأ الاهتمام بالمعمَّرين الذين استغلوا هذه المِنّة وهي طول العمر في رواية أحاديث مختلفة لا إسناد لها.

فهذا عثمان بن الخطاب ويكنى بأبي الدنيا (ت 327) يزعم أنه التقى بعليّ، وروى خلق كثير عنه نسخة فيها أحاديث من روايته عن عليّ(97).

ولو ابتعدنا بضع سنين من ذلك، وبالأحرى في سنة 329 هـ، لسمعنا عن رجلٍ من مشاهير مسلمي الأندلس، يدعى منصور بن حزام يقال إنّ أباه كان مولىً للنبي، وقد زعم منصُور نفسه أنه كان غلاماً في الوقت الذي كان فيه عثمان وعائشة حيّين(98).

وهنالك معاصر أصغر هو جعفر بن نسطور الرومي الذي تعزّز نفوذه بين أهل فاراب سنة 350 هـ. يقول: «كنت مع النبي في غزوة تبوك، فسقط السوط من يده،

---

(96) الحريري: درة الغوّاص ص 55 طبعة توربكه.

[والصواب عبيد بضم العين لا بفتحها. انظر جولد تسيهر Abhandlwngen, II, P. 40 وعن النص العربي انظر ص 29. وعن الملاحظات انظر أيضاً تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الذيل، 100/1].

(97) ابن الأثير: الكامل 271/6 أحداث سنة 327.

[ثمة مواد جديدة تتعلق به في Abhandlungen, II, PP. L xxii - viii ويسمى أحياناً علي بن عثمان بن الخطاب].

(98) المقريّ: نفح الطيب 10/3 وفيه أيضاً وصف لظواهر أخرى.

* (في نفح الطيب: منصور بن حزامة).

فنزلتُ عن جوادي، وأخذته، ودفعته إليه، فقال: مدَّ الله في عمرك. فعشت بعدها ثلاثمائة وعشرين سنة»[99].

ويبدو أن بلاد الهند وأواسط آسيا من أكثر البقاع ازدهاراً بمثل هذه الترهات. فيزعم سرباتك ملك الهند أنه هو الملك الهندي الذي أرسل إليه النبيّ رسله يدعوه إلى الإسلام، وكان قد بلغ من العمر وقت زعمه هذا 725 عاماً. ويقول إنه قد رأى النبيّ مرتين، بمكة وبالمدينة. ويقال إنه مات في سنة 333 هـ وهو ابن 894 سنة [100] ويزخر كتاب (الإصابة في معرفة الصحابة) لابن حجر العسقلاني بذكر هؤلاء الصحابة المزعومين[101]. وما أسرع تصديق المغفلين بهذه المزاعم، وهذه القصة توضح ذلك:

«التقى الخليفة الناصر في عام 567 هـ بقبيلة عربية صغيرة في إحدى رحلات صيده بالصحراء، فتقدم إليه شيوخهم، وقبّلوا الأرض، وقدّموا ما أمكنهم من الطعام ثم قالوا: يا أمير المؤمنين عندنا تحفة نتحفك بها. قال: وما هي؟. قالوا: إنّا كلّنا بنو رجلٍ واحد وهو حيّ يرزق، وقد أدرك رسول الله، وحضر معه حفر الخندق، واسمه جبير بن الحارث. فطلب الخليفة أن يراه، فجيىء به إليه في مَهْدٍ»[102]. وفي الوقت نفسه انغمس أحد المتصوفة ويدعى الربيع بن محمود الماردیني في هذا النوع من الدجل مدّعياً الصحبة سنة 599 هـ[103].

وكان أكثر هؤلاء الدجاجلة تهوّراً ذلك الهندي المسلم الذي يدعى رتن بن عبد اللّه المتوفى عام 632 هـ (أو في سنة 709 هـ حسب الروايات الأخرى)[104].

---

(99) ابن حجر: الإصابة 268/1 [ولمعرفة مصادر أخرى انظر: Abhandlungen, II, Pl Lxvii].

(100) المصدر السابق 122/2 [وثمة مصادر أخرى في: Abhand. II. P. Ixxx وقد أضيف مثال آخر من القرن الخامس هو، معمر الموصلي].

(101) المصدر السابق 263/1، والقصيدة لجهمة بن عوف الدوسي يتغنى فيها بطول عمره (وقد بلغ من العمر 360 عاماً).

(102) المصدر السابق 266/1.

(103) المصدر السابق 530/1.

(104) [انظر دراسة هو روفيتس المفصّلة عن بابا رتن، وَلِيُّ الباتندا، بمجلة JPHS، 2، ص 97 ومقالة عن رتن في دائرة المعارف الإسلامية، الذيل].

وقد زعم أنه كان في عامه السادس عشر عندما ظهر الوحي لمحمّد في الحجاز. وقد قام برحلات عديدة شاقّة ليرى الرجل المختار، فكتب له أن يحمل النبي بين ذراعيه وهو غلام صغير في الطريق بين مكة وجده فكوفىء نظير ذلك بأن أفسح في أجله ليكون متوشالح في المسلمين.

وقد روى نحو ثلاثمائة حديث ادّعى أنه سمعها من النبيّ نفسه[105]، ومن بينها ما هو ذو نزعة شيعية ظاهرة كحديث فضيلة البكاء يوم عاشوراء.

وقد أثّر رتن في كثيرٍ من علماء عصره الذين صدّقوا خرافاته، وذكر ابن حجر ثبتاً بأسماء العلماء الذين رحلوا إلى بلاد الهند من مختلف الأمصار الإسلامية، وحتى من الأندلس، ليروا هذا الرجل.

وقد احتفظ الكتبيُّ لنا بوصف نقله عن أحد المسلمين من بلاد خراسان زار رتن مرتين في بلاد الهند، وتحدّث معه[106].

وأصبح محمود ابن رتن، بعد موت أبيه العجوز الشهير، مصدراً تروى عنه أكاذيب بابا رتن[107]، فأخبر بأنّ أباه أدرك انشقاق القمر، وغزوة الخندق، وشهد وقائع أخرى مشهورة أيام النبي.

وقد صدّق بإمكانية وجود رتن وجواز كونه صحابياً علماء من أمثال اللغوي الكبير مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس، وخليل الصفدي المشهور. وأنكر هذان على الذهبيّ لإنكاره جواز ذلك اعتماداً منه على حديث: «لا يبقى على ظهر الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»، ولتأليفه رسالةً مستقلة في تفنيد أسطورة رتن اسمها: «كسر وَثَن رتن».

يقول الذهبيّ: «من صدّق بهذه الأعجوبة وآمن ببقاء رتن فما لنا فيه طب،

---

(105) ولعلها الأحاديث الرتنية. مخطوط لايدن. ڤارنر رقم 975 (5)، فهرست 101/4 ڤفرت: فهرست برلين 184/2 رقم 1387 ص 214 رقم 1486.

[وتوجد مخطوطة في كلهنؤ، انظر هو روفيتس، C 1 ص 112].

(106) الكتبي: فوات الوفيات 21/2.

(107) ابن حجر: الإصابة 532/1 - 538.

وليعلم أنّي أول من كذب بذلك، وهذا شيخ مفترٍ دجّال، كذب كذبة عظيمة، وأتى بفضيحة كبيرة. قاتله الله تعالى أنى يؤفك»[108].

وقد حارب ابن حجر كذلك هذا الافتراء في مناقشاته المفصّلة لخرافات رتن. فيقول: وفي الوقت نفسه تقريباً ظهر دجّال آخر في القرن السابع ببلاد التركستان يدعى أبا الحسن الراعي، يزعم أنّه من معمّري الصحابة، وقال إنه حمل النبي في الليلة التي انشق فيها القمر إكراماً له.

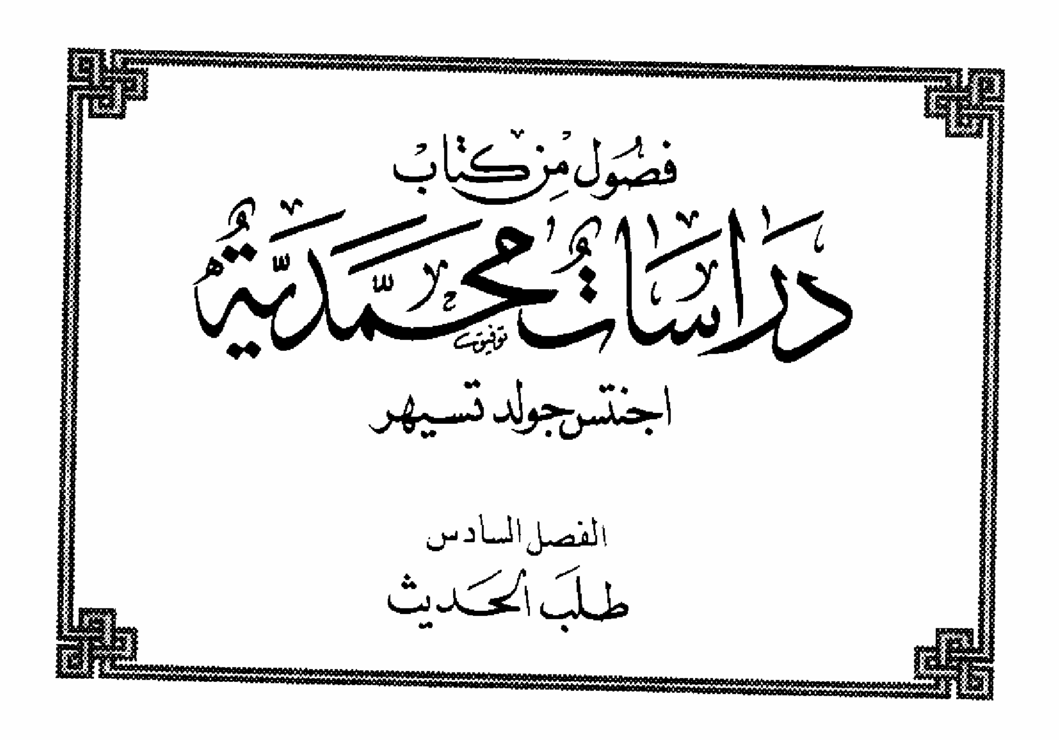
وعلى الرغم من أنّ المحدّثين الأثبات قد ذكروا هؤلاء الناس في عداد الوضّاعين دون أيّ تردد ورموهم بالدجل[110]، إلاّ أنهم كانوا أنفسهم قادرين على استغلال سذاجة الناس وسرعة تصديقهم كما فعل رتن. وقد أعطت هذه الادعاءات الكثير من المزايا، إذ الصحبة أكبر كرامة ينالها المرء، وشرف الصحابة وأشخاصهم لا يمكن أن يُمسَّ بسوء. والتعرّض لهم بالازدراء يُعَدّ جريمةً توجب الجزاء.

---

(108) الكتبي: المصدر السابق 23/2 طبعة إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

(109) ابن حجر: المصدر السابق 88/4.

(110) انظر الهامش رقم 8 من الفصل الرابع من كتابنا هذا.



(1)

كانت للحديث في بداية نشأته بالمدينة سمة محلية، ومن هنالك انتقل إلى جميع الأمصار الإسلامية. ومن جهة أخرى نشأ جزء كبير منه بشكل مستقل في تلك الأمصار. وقد قام الأتقياء بنشر أقوال النبي في جميع البلاد، وأخذت شيئاً فشيئاً تنتشر، شأنها في ذلك شأن التعاليم النبوية التي نشأت في مهد السنة.

وكان القصد من وراء تلك الأحاديث التي نشأت في الأمصار تأييد بعض المذاهب التي ظهرت في دوائرها الخاصة. وقد نبّه النقّاد المسلمون أنفسهم إلى السمة المحلية أو الإقليمية لأحاديث كثيرة[1].

---

(1) ساق أبو داود بضعة أمثلة على ذلك، كقوله: «هذا من سنن أهل الشام لم يشركهم فيها أحد» (كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن)، وقوله: «انفرد أهل مصر» (كتاب الصلاة، باب ما يقول =

وإذا رغب الفقهاء في بلادٍ ما أن يسدّوا الفراغ المتمثّل في نقصان الحديث ببلادهم، فليس لهم من سبيل إلاّ الارتحال لسماع الأحاديث بصورة شخصية في الأمصار الأخرى.

والصورة المقبولة لطلب الأحاديث الصحيحة تستلزم شدّ الرّحال إلى رواة الأحاديث المرغوبة شخصياً حتى تصح روايتها عنهم[2]، فيُسْمَعُ إسنادُ الحديث برمته، وبذلك تعرف أسماء رواته واحداً واحداً حتى آخر راوٍ فيه. وأي شكل آخر من أشكال الطلب يُعَدّ فاسداً. وقد روى في استنكار أن ابن لهيعة (ت 174هـ) كان يقرأ عليه ما ليس من أحاديثه[3].

والحصول على حديث صحيح يتطلب الاجتماع برواته[4]، ولذلك جعل العراقيون الحجّ إلى الأراضي المقدسة وسيلة لسماع الأحاديث الحجازية من الأتقياء الذين يعيشون هناك[5].

وقد تختلف هذه الأحاديث من حين إلى آخر عن الأحاديث في بلادهم كما

= الرجل في ركوعه وسجوده)، وقوله: «هذا من سنن أهل البصرة الذين تفرّدوا به» (كتاب المناسك، باب في الإشعار)، وقوله: «هذا حديث حمص» (كتاب الصوم، باب الرخصة في صوم يوم السبت)، وقوله: «هذا مما تفرّد به أهل المدينة» (كتاب الحدود، باب الحدّ في الخمر) (وهو أن النبي لم يبين في الخمر حدًّا بعينه يقام على منتهكي حرمة شرب الخمر) وهنالك أحاديث مختلفة تروى عن راوٍ واحد في بلدين مختلفين، يحكم عليها النقاد بشكل مختلف، يقول البخاري: «أهل الشام يروون عن زهير بن محمد مناكير، وأهل العراق يروون عنه أحاديث مقاربة». انظر الترمذي (كتاب الصلاة، باب 222) (كتاب التفسير، تفسير سورة الرحمن).

* (راجع تعليقنا على كلامه هذا).

(2) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 75/3 سلسلة تراثنا.

(3) ابن قتيبة: المعارف ص 505 بتحقيق د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

(4) روى عبد بن حُميد حديثاً عن عبد الرحمن بن سعد، فقال يحيى بن معين وكان حاضراً: «ألا يريد عبد الرحمن بن سعد أن يحجّ حتى نسمع منه هذا الحديث» الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الحاقة).

(5) الأغاني 35/19 (سفيان بن عيينة). يقول علي بن المديني: «حججتُ حجة وليس لي همة إلاّ أن أسمع» انظر الترمذي (كتاب التفسير، تفسير سورة الكهف).

رأينا آنفاً. ثم إن كثيراً من الاهتمام قد بُذل للإحاطة بأولئك الرواة الذين رووا عنهم بشكل مباشر أو عمّن سمعوا عنهم، كما شرع في رحلات عديدة لإشباع هذه الرغبة.

وهذا أحمد بن موسى الجواليقي الأهوازي (210 - 206 هـ) المعروف بعبدان يسافر إلى البصرة كلما سمع فيها عن حديث يرويه أيوب السختياني ليتلقاه عمن سمعه مباشرة من مصدره، وكان مجموع رحلاته التي قام بها ثماني عشرة رحلة[6].

والأمثال الدينية والأقوال المحفِّزة[7] تطري شدّ الرحال في طلب العلم ولو كان في بلاد الصين. ويراد بالعلم في تلك الأقوال العلوم الدينية التي رويت في الحقيقة منذ زمن مبكر، وهي الحديث والسنة[8].

وينسب إلى أبي الدرداء الصحابي قوله (وهو في الواقع كلام متأخرين): «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحداً يفتحها عليّ إلا رجل ببرك الغماد لرحلتُ إليه»[9] وبرك الغماد موضع في جنوب الجزيرة العربية يضرب به المثل في البعد عند العرب قديماً[10].

(ومن تلك الأقوال): «من خرج يطلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع» أي أنه مأجور في ذلك، شأنه شأن من خرج مجاهداً بنفسه في سبيل الله[11].

(ومنها): «وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضاً لطالب العلم، وإن طالب العلم يستغفر له من في السماوات والأرض حتى الحيتان في الماء»[12] وليس بذي بالٍ أن

---

(6) ياقوت: معجم البلدان 286/1.

(7) الترمذي (كتاب الدعوات، باب رقم 99) وفيه أن بعضهم حجّ ليتحقق من سنة مسح الخفين.
* (وفيه أن زِرّ بن حبيش أتى صفوان بن عسال يسأله عن مسح الخفّين).

(8) الترمذي وفيه: «إن هذا العلم» ويعني: هذه السنّة قارن بما ورد في الفصل الثالث، هامش 119.
«القول في القرآن بغير علم» الترمذي ولفظة (جماعة) تعني: أهل الفقه والعلم الحديث.

(9) جزيرة العرب. طبعة د. هـ. موللر ص 204.

(10) ياقوت: معجم البلدان 400/1.

(11) الترمذي (كتاب العلم، باب فضل طلب العلم). قارن بـ: كريمر: تاريخ الشرق 437/2

(12) ابن ماجه: السنن (المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، [حول مدح (العلم) انظر مفتاح كنوز السنّة لفنسنك. مادة (علم)].

نعدّد أمثلةً على التبادل الكبير بين البلدان النائية الذي نجم عن رحلات الطلب تلك. وقد قام رجالٌ طوافون بجمع الأحاديث من أطراف العالم الإسلامي، ومن الأندلس إلى وسط آسيا حتى تصح لهم روايتها[13].

وكان هذا هو السبيل الوحيد للحصول على الأحاديث الموثّقة المفرّقة في الأمصار المختلفة. وقلّما يخلو اسم محدّث مشهور من لقب (الرحّالة) أو (الجوّال)[14].

وليس من قبيل المبالغة المحضة أن يوصف أولئك الرحالة بلقب (طواف الأقاليم) وهو لقب شائع في كل البلدان[15]، وفيهم أناس حكوا عن أنفسهم أنهم قطعوا العالم شرقاً وغرباً أربع مرات[16].

ولم يرحل أولئك الرجال إلى كل تلك البلاد لرؤية العالم أو لكسب الخبرات، ولكن فقط لرؤية حفاظ الأحاديث فيها، وللسماع منهم والانتفاع بهم: «كالطائر لا يحط على شجرة إلّا أكل ورقها»[17].

ويقال عن أولئك الرجال الذين اشتهروا بالطلب[18]، أي في البحث الجادّ

---

(13) قارن بـ: طبقات الحفاظ للسيوطي ص 168، 188، 419.

(14) ومن الواضح أنه شرف عظيم أن ينعت المرء بأنه مقصد رحلة الطالبين. وفي معجم البلدان لياقوت: «تضرب إليه آباط أو أكباد المطيّ». انظر ما سبق ذكره في الفصل الرابع وقارن بالأغاني 34/1، والمبرد: الكامل 571/1 وفيه: «رُحْلة الدنيا». انظر، ابن بطوطة 253/1.

(15) قارن بالتعبير: «أخو سفر جوّاب أرض» الأغاني 38/1.

* يعني قول عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلاً أمّا إذا الشمسُ عارضت فيضحي وأمّا بالعشيِّ فيخصر

(16) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 284، 388.

* (جاء في صفحة 388 من المصدر المذكور في ترجمة ابن المقرىء أنه قال: طفت المشرق والمغرب أربع مرات، ومشيت لنسخة مفضّل بن فضالة سبعينَ مرحلة، ولو عرضت على خباز برغيف لم يقبلها).

(17) المصدر السابق ص 270.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

(18) المصدر السابق ص 112.

* (ترجمة عباد بن عباد)، ص 190.

عن الأحـاديث والتحقق من صحتهـا، (إنّهم) (من المشهـورين بـالـطلب في الرحلة)[19].

(2)

أعطت تلك الرحلات نتائج مهمة للتطور العملي للحديث في الإسـلام، وبسبب التزايد في رحلات الطلب، نجح الفقهاء في إقحام الأحاديث الإقليمية العملية داخل الإطار العام للحديث بشكل أكثر انتظاماً واتّساقاً. ولولا جهـودهم لكان جمع الحديث أمراً شاقاً.

وفي القرن الثالث الهجري بدأ التمييز بين الأحاديث الإقليمية يأخذ أهمية نظرية في النقد، وهي جميعها مندمجة في مجموعة الأحاديث، وتُعَدُّ ذات قـوة ملزمة ومتكافئة شريطة أن تكون أسانيدها صحيحة ولا يرقى إليها شك.

واستمرّ النقاد وحدهم في المفاضلة بين مصادر الأقوال المستقلة، إلّا أن هذا لم يؤثر في موقفهم داخل منظومة المصادر بسبب الحياة السنية.

وبهذا العمل الانتقائي، أصبحت بعض الأمور التي كانت في السابق خاصة فقط بأجزاء محددة من بلاد الإسلام أكثر عموماً وأهمية، وقد مكن هذا العمل من تطوير نوع من السنة الموحدة في كثير من المجالات إن لم تكن أغلبهـا للعالم الإسلامي.

وقبل ذلك لم تعرف في بلاد الإسـلام (المختلفة) ذلـك النوع من السنّـة الموحَّدة.

وإذا دخلنا إلى الجامع الأزهر في القاهرة من خلال باب المزينين[20] وجدنا نقشاً مكتوباً على بوابته يشدّ الانتباه، يقول: «إنما الأعمال بالنيات، وإنّمـا لكلّ امرىء ما نوى» ويُعَدُّ كلام النبي هذا واحداً من أعظم مبادىء الإسلام، وهو في حدّ

---

(19) ياقوت: معجم البلدان 518/3 [عن أسفار المحدّثين انظر الغـزالي: إحياء علوم الـدين كتاب آداب السفر].

(20) CF. Ebers, Aegypten in Bild und Wort II, P. 72.

ذاته ليس أول حديث افتتحت به الأربعين النووية فحسب، ولكنه قبل ذلك[21] يُعَدُّ واحداً من أربعة مبادىء أساسية عليها مدار الإسلام على الرغم من أن هذا القول كان في الأصل ذا مغزى أخلاقي[22] لقياس القيمة الخلقية لفعل ديني ما من خلال نيّة فاعله[23].

وقد طبّق الفقهاء (الذين يرغبون في استخراج مبدأ للهداية من بين مجموعة ضخمة من الأحاديث) هذه العبارة لكونها مبدأ أسمى في معالجة المسائل الدينية والشرعية[24]، وقد ربطوا بها عدداً من المسائل السخيفة التي لا تليق بهذه الفكرة

---

(21) قارن: الفشني: المجالس السنية ص 5. وهذه المبادىء الأربعة ذكرها شاعر أندلسي من القرن الخامس الهجري في قصيدة تعليمية ساخرة (ابن بشكوال: تكملة الصلة ص 238 رقم 541). وحديث النية هذا مذكور في قصيدة لأبي جعفر الألبيري (المقري نفح الطيب 683/2.

* (يعني قول أبي جعفر الألبيري)

عمل إن لم يوافق نية	فهو غرس لا يُرَى فيه ثَمَر
«إنما الأعمال بالنيات» قد	نصّه عن سيِّد الخلق عُمَر

ويعني بما جاء في كتاب الصلة قول طاهر بن مفوّز:

عمدة الدين عندنا كلمات أر	بع هي من كلام خير البرية
اتق المشبهات وازهد وَدَع ما	ليس يعنيك واعملن بنيّة

(22) وهذا واضح من تمام الحديث الذي لا يرى الهجرة إلّا إذا كانت لله وليس لدنيا يصيبها المهاجر.

(23) مالك: الموطأ (إن الله قد أوقع أجره على قدر نيّته) عن نيّة الجهاد، انظر النسائي (كتاب الجهاد، باب من غزا في سبيل الله ولم ينو من غزاته إلا عقالاً) والدارمي (باب الجهاد، باب من غزا ينوي شيئاً فله ما نوى).

(24) وكثيراً ما يذكر هذا الأصل في المسائل الشرعية لإثبات أنّ الاقتصار على التلفظ بصيغة شرعية ما (مثل العتق والطلاق) لا يترتب عليها عمل إلّا إذا لفظت بنية تحقيق ذلك العمل.

انظر: البخاري (كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده هو لله ـ وكتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره ـ كتاب الأيمان، باب النيّة في الأيمان ـ كتاب الحِيَل، باب في ترك الحِيَل ـ كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبيّ وأصحابه إلى المدينة). النسائي (كتاب الطهارة، باب النيّة في الوضوء ـ كتاب الطلاق، باب الكلام إذا قصد به فيما يحتمل معناه ـ كتاب الأيمان والنذور، باب النية في اليمين)، أبو داود (كتاب الطلاق، باب فيما عنى به الطلاق والنيّات) قارن أيضاً بمذهب إبراهيم النخعي في أن اليمين لا يقع إلّا بنية الحالف والمستحلف. الترمذي (كتاب الأحكام، باب ما جاء أن اليمين على ما يصدقه صاحبه) ويروي عن الشافعي أن حديث النية يدخل في سبعين باباً من أبواب الفقه انظر، آلفرت) فهرست برلين 156/2 رقم 1362 [قارن أيضاً بـ: مفتاح كنوز السنة لفنسنك مادة (نيّة)، ومثله: [Die intente in recht, ethick en mystiek der smeitische volken', in Versl. Med. AK. Amst., Ser. 5, IV, PP. 109 ff., idem, S.V «Niya» in EI.].

الخلقية الرفيعة[25].

ولم يكن هذا المبدأ ـ الذي يحكم كل نظريات الشريعة ـ معروفاً في كل بلاد الإسلام، وقد روي هذا الحديث منذ عهود مبكرة في المدينة فقط[26] ولم يعرف في بلاد العراق[27]، ومكة واليمن والشام ومصر[28].

وقد أصبح هذا الحديث نتيجة للميل نحو الأحاديث التي تعاقبت في الظهور فيما بعد مبدأً محكَّماً في علم الفقه الإسلامي، فقال عبد الرحمن بن مهدي البصري (ت 198 هـ): «ما ينبغي لمصنِّفٍ أن يصنف شيئاً من أبواب العلم إلّا ويبتدىء بهذا الحديث»[29].

(3)

إن الاستشهاد بحديث النّية كفيل بتعريف القارىء بالكيفية التي يمكن أن يصبح بها أحد الأحكام ذات السمة المحلية في بعض الأمصار قاعدةً يحتجّ بها في جميع البلدان الإسلامية، من خلال العلاقات التي قادت إلى ظهور كتب الحديث في القرن الثالث.

---

(25) ومن هذا القبيل نجد أن هذا المبدأ يقرر جواز الاكتفاء بنية إنجاز الوعد عن تحقيقه. انظر الترمذي (كتاب الإيمان، باب ما جاء في علامة المنافق). وقد وردت أمثلة على استعمال هذا المبدأ في تهذيب الأسماء واللغات للنووي 243/2، وإرشاد الساري للقسطلاني 247/4.

(26) الظاهر أن القاضي يحيى بن سعيد الأنصاري (ت 143 هـ) هو الذي أذاعه، ويقال إن مالكاً قد رواه عنه. الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا).
ومن الملاحظ أنه حتى في الموطأ يطبّق هذا المبدأ لترسيخ حالات بعينها فقط. وهو لم يُرْوَ في صورة مجرَّدة ولكنه وجد في إشارة واضحة ليحيى بن سعيد وردت في آخر باب النوادر من موطأ محمد بن الحسن الشيباني ص 401. وقد ذكر الشيباني نفسُه حديثَ النيّة في كتابه في أحكام الحرب انظر. Wiener Jahrbücher der Literatur (WIL), xl, P. 49, no. 6 [I.P.G].

(27) والنيّة عند أبي حنيفة (وهو عراقيّ النزعة) ليست لازمة لوقوع العتق والطلاق. انظر القسطلاني: إرشاد الساري 49/4.

(28) ابن حِبان، عند الجرجاني: مقدمة الترمذي (دلهي 1849).

(29) الترمذي (كتاب الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً).

* (ونص الترمذي: ينبغي أن نضع هذا الحديث في كلّ باب).

وعلينا أن نقول في البداية إنَّ كتب الفقه لم تهتمّ بتصنيف الأحاديث التي قام بانتقائها الرواة من مجموع الأحاديث المتراكمة بطريقة نقدية، ولا الاهتمام بترتيبها بأسلوب منهجيّ. وقد ضُمَّتْ الأحاديث التي اختارها المصنِّفون بعضها إلى بعض بفعل الرحلات الطويلة التي قاموا بها، وهي عدة آلاف من الأقوال استخلصوا منها ما صحّ عندهم.

وقد استفاد البخاري من آلاف الشيوخ في كل أصقاع العام الإسلامي[30]، وكان عليه أن يتحقق من عدالتهم، وعدالة أشياخهم. والشيء نفسه يصدق على أصحاب كتب الحديث الأخرى[31].

وظهور هذه المصنفات لم يضع حدّاً للجمع المستقل الذي لا يمكن أن يتعزّز إلّا برحلات الطلب فقط.

ولم تكن الرغبة في التعلّم محصورة في الكتب وحدها، وإنما الكتب للتطبيق العملي، ومن يرغب في الفوز بأهلية البحث عن أحاديث النبي يجب عليه أن يتلقّفها من أفواه الرواة. وبعض الأمثلة التي سقناها آنفاً تتعلق بالعصر الذي ظهرت فيه المصنفات وأخذت في الانتشار. ويروى أنّ أبا عبد اللّه بن منده (ت 395 هـ) أحضر حمولة أربعين بعيراً[32] من الكتب والكراريس، ولا يعني لقب

---

(30) النووي: تهذيب الأسماء 73/1، الطبعة المنيرية.

(31) [لقد استعمل البخاري وأصحاب السنن الأخرى مصادر مكتوبة أيضاً، مثل جوامع الحديث التي ألّفت قبله، وقد عثر على بعض منها متوافراً كجامع معمر بن راشد، ومصنف عبد الرزاق، ومسند الحميدي، ومثل كتب أهل اللغة. حول هذه المسائل انظر بحث فؤاد سزكين: Hadis musannafat inin medbdei Ve ma'mer b. rashid in câmi'i, Turkiyat Mecmuasi, xıı, pp. 115 F.

وبالمثل بحثه عن البخاري: Bugari'nin Kaynaklari hakkinda arastirmalar, Istanbul, 1950.

ودراسة محمد حميد الله حول سنن سعيد بن منصور أحد شيوخ البخاري: Eine Handschrift der Sunan von Sa'id b. Mansür, des Lehrers von Muslim, Die Welt des Islams, 1962, PP. 25 FF].

(32) لمعرفة المزيد عن هذا الوزن في كتب الأدب انظر: Beitraĝe Zur Geschichte der Sprachgelehrsam-keit bei den Araber (1873), Fasc. 3, PP. 39 F. ووِقر بعير في هذه التعريفات (قارن: الأغاني 34/19، وقر بُختي أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 535/1 الطبعة الأوروبية) ليس معناه دائماً حملَ بعير، أي بقدر ما يقوى على حمله البعير، ولكن أيضاً بمعنى وزن البعير. انظر الأغاني 128/19. =

(ختام الرحالين)[33] الذي لقّب به أن هذا النوع من الطلب قد بلغ منتهاه عنده، ولكنه يشير فقط إلى المكانة المرموقة التي تبوأها ابن منده بين أولئك المغرمين بهذا النوع من البحث.

وحتى عصور متأخرة جداً كان طموح المسلم التقيّ أن يكون صاحب حديث، ولا يمكن أن يكون كذلك بقراءة كتب الحديث ولكن بسماع الحديث من رواته.

وتراكم الأحاديث القديمة والجديدة بعضها فوق بعض جعل التحمّس للطلب يتركّز على غرائب الحديث، لذلك لم يكن يدعو إلى الدهشة أن الناس الذين اقتنوا هـذه الغرائب ـ للحصول على ما ارتحل الآخرون لأجله وما لاقوه بسببه من مصاعب ـ لم يقدّموا بضاعتهم هـذه مجاناً على سبيل الورع، ولكنهم جعلوها طريقة للكسب بسبب مكانتهم المرموقة في امتلاك الأحاديث في صورة تبدو صحيحة.

وقد وجدنا في وقت مبكر علامات استنكار تنم بالفعل عن عدم الرضا عن الناس الذين استعملوا التعليم الديني وسيلةً لكسب المال. فهذا عبادة بن الصامت كان يعلم ناساً من أهل الصفّة القرآن فأهدى إليه رجل منهم قوساً. فأرسل عبادة إلى النبي ليسأله إذا كان له أن يحتفظ بها ليرمي بها في سبيل الله، فأجابه: «إن سرَّك أن تُطَوَّقَ بها طوقاً من نار فاقبلها»[34].

= * (جاء في الموضع الأول من الأغاني أن الفرزدق استحث الحسين على الرجوع وكان متوجهاً إلى الكوفة وقال له: إن أنفس الناس معك، وأيديهم عليك. فأجابه الحسين: ويحك! معي وقر بعير من كتبهم يدعونني ويناشدونني الله. وأما الموضع الثاني من الأغاني فلم أعثر فيه على شيء يتعلق بـ (وقر البعير).

(33) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 408.

(34) أبو داود: السنن (كتاب الإجازة، باب في كسب المعلّم).

وقد ورد عند غيره في سياق آخر. انظر الترمذي، وأبا المحاسن: النجوم الزاهرة 541/1 سطر 13 [ابن ماجه: السنن (كتاب التجارة، باب الأجر على تعليم القرآن)، البخاري (كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية].

* (لا يعني Stern أحدُ مترجمي هذا الكتاب بالإحالة على صحيح البخاري حديث عبادة بن الصامت ولكنه يعني اتخاذ الأجر على قراءة القرآن في الرقية).

وما إن أصبح تعليم القرآن مصدراً لرزق المعلمين الذين انصرفوا لتعليمه حتى ظهرت الأدلّة المؤيدة لقبول العطايا والهبات[35].

ومنذ وقت مبكر جداً تدنّى طلب الحديث إلى مستوى التجارة، وقد شجعت رحلات الطلب جشع أولئك الذين نجحوا في التظاهر بأنهم مصدر للحديث.

ومع الطلب المتزايد ظهرت الرغبة المتزايدة في الدفع نقداً نظير الأحاديث المعروضة.

وفي مطلع القرن الثاني يصف شعبة هذا المشهد: «رأيتُ أبا المهزِّم ـ يزيد بن سفيان ـ في مسجد ثابت البناني مطروحاً، لو أعطاه رجل فِلسين حدّثه سبعين حديثاً»[36].

وعلى الرغم من ذلك نجد هذا الشحاذ من أصحاب الحديث، وقد زعم أنه أنفق عشر سنين في صحبة أبي هريرة وأنه قادر على رواية أحاديث النبي باسمه[37].

وفي وقت مبكر استنكر أكثر الناس ورعاً جشع الرواة، ووقفوا ضد أولئك الذين يأخذون على التحديث أجراً[38] حتى الأسفار القديمة شهدت على هذا الاستنكار: «علِّم مجّاناً كما عُلِّمتَ مجّاناً»[39].

ويقصد بالغوغاء[40] أولئك الذين يدوِّنون الحديث لكي يأخذوا أموال

---

(35) انظر الأدلة التي ساقها آلفرت في فهرست مكتبة برلين 53/1 أ و 168 ب.

(36) ابن قتيبة: المعارف ص 502 بتحقيق د. ثروت عكاشة.

(37) الترمذي (كتاب الجنائز، باب رقم 50 ـ فضل الصلاة على الجنازة، وكتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية ثمن الكلب).

* (جاء في الموضع الأول من جامع الترمذي أن أبا المهزِّم قال: صحبتُ أبا هريرة عشرَ سنين. . الخ قال أبو عيسى (الترمذي): وأبو المهزِّم اسمه يزيد بن سفيان، وضعّفه شعبة).

(38) وقد جمعت تلك الأقوال في كتاب الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص 153 - 155.

(39) وردت هذه العبارة في الأدب اليهودي: Talmud, Nedarim, Fol, 37 a «لقد علمتك كما أمرني يهوه». والفروق قائمة بين الموضوعات المختلفة للتعلم الديني.

(40) المسعودي: مروج الذهب 27/2 (أخبار معاوية ـ ذكر جمل من أخلاقه وسياسته).

* (لم يأت في مروج الذهب نعت المتكسبين برواية الحديث بالغوغاء. وهذا تحريف وخيانة علمية من =

الآخرين[41].

وكتابة الأحاديث عند أبي سليمان الداراني الصوفي من الأشياء التي يستغلها الناس الماديون لأجل الثراء[42]. وكل هذا كان نتاجاً للرحلات الطويلة التي قام بها بعضهم للحصول على أحاديث جديدة.

وفي تاريخ الأدب الإسلامي أمثلة عديدة حول الطرق العجيبة التي يتصيّد بها الرحّالة الأحاديث الجديدة، (ومنها قصّة) أبي القاسم بن عبد الوارث الشيرازي (ت 485 هـ) الذي دخل في رحلته من بغداد إلى الموصل قريةً تسمى (صريفون) من بلاد العراق بقرب (عكبراء) وأمضى ليلته في مسجدها، وفي اليوم التالي أمّ المصلّين أبو محمد الصريفيني، وعندما أنهوا صلاتهم اقترب الرحالة من الإمام وسأله: سمعتَ شيئاً من الحديث؟ فقال: كان أبي يحملني إلى حفص الكناني وابن حبّابة وغيرهما وعنده أجزاء. فقال أبو القاسم: أخرجها حتى أنظر فيها. فأخرج إليه حزمة فيها كتاب علي بن الجعد (ت 230 هـ). فقرأه أبو القاسم مع أبي محمد ثم كتب إلى أهل بغداد فرحلوا إليه لسماع حديث علي بن الجعد من الرجل الوحيد الذي لا يزال يحتفظ بها[43].

وبعد فترة وجيزة انقلبت الرحلات العلمية بحثاً عن الغرائب إلى لهوٍ محض.

والغاية الوحيدة من تلك الرحلات الطوال الحصول على أحاديث دون فهم لمحتواها، ولكي يتاح للرحالة أن يفتخر بأحاديثه، ولكي يبدو ذا أهمية في أسانيد العبارات المعروفة.

وتوضح الهجمات التي تحدثنا عنها في موطن سابق، والتي قام بها المعتزلة ضد أهل الحديث، أن استعمال الرحلة بشكل خاطىء كان في أوجه حقيقةً في القرن الثالث.

= جولدتسيهر. لأن الموصوفين بذلك هم العامة أتباع كلّ ناعق. والنصّ كما في مروج الذهب: (وقد سئل ـ أي عليّ بن أبي طالب ـ عن العامة. فقال: همج رعاع أتباع كلّ ناعق. لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجوا إلى ركن وثيق. وأجمع الناسُ في تسميتهم على أنهم غوغاء).

(41) الدميري: حياة الحيوان 2/ (مادة: غوغاء).

(43) ياقوت: معجم البلدان 404/3.

ولم يتردد الفقهاء الورعون في إثارة الانتباه إلى تلك الحماقات، التي ارتكبها الـرواة الماكـرون وتلقاهـا بعض الجهلة، وقد بلغ هـذا الشرّ أقصـاه في القـرن الخامس.

وقد نبّه عالمان مسلمان مبرِّزان من علماء هذا القرن إلى هذا البلاء، فقدموا بذلك نوعاً من الوعي داخل أوساط جمع الحديث في تلك الأيام.

أحدهم أبو بكر أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي (ت 463 هـ) الـذي أحسَّ بضرورة وضع حدّ نظرياً وعملياً لهذه اللامبالاة المطبقة، وقد رأينا بالفعل مثالاً على نشاطه العملي في هذا المجال. وأمّا في المجال النظري فـإنّ كتابـه (الكفاية في معرفة أصول علم الروايـة) يُعَدّ عـلامةً بـارزة على تحمّسه لتـطهير الحديث[44]. وفي مقدمة كتابه هذا يصف ظروف علم الحديث في زمانه بالتفصيل فيقول: «وقد استفرغت طائفة من أهل زماننا وسعها في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعهـا، من غيـر أن يسلكـوا مسلك المتقـدّمين، وينــظروا نـظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي وتمييز سبيل المرذول والمرضي . . . بل قنعوا من الحديث باسمه . . فهم أغمار وحملة أسفار[45]، قد تحمّلوا المشاق الشديدة، وسافروا إلى البلدان البعيدة، وهان عليهم الـدأب والكلال، واستـوطؤوا مركب الحـل والارتحال، وبـذلوا الأنفس والأمـوال، وركبوا المخـاوف والأهوال شعث الرؤوس، شحب الألوان، خمص البطون، نواحل الأبدان، يقطعون أوقاتهم بالسير في البلاد، طلباً لِما عَلاَ من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلاّ إياه، يحملون عمّن لا تثبت عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته . . ويحتجّون بمن لا يحسن قراءة صحيفته، ولا يقوم بشيء من شرائط الرواية . . . ولا يحفظ اسم شيخه الذي حدّثه حتى يستثبته من غيره، ويكتبون عن الفاسق في فعله، المذموم في مذهبه، وعن المبتدع في دينه، المقطوع بفساد اعتقـاده، ويرون ذلـك جائـزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماع ثابتاً، والإسناد متقدماً عالياً، فجرّ هذا الفعل

---

(44) وفي هذا الكتاب ذكر لرسائل قديمة كتبها أصحابها في مسائل مختلفة من مصطلح الحديث.

(45) انظر الفصل الرابع.

منهم الوقيعة في سلف العلماء، وسهّل طريق الطعن عليهم لأهل البدع والأهواء»[46].

ويصف الخطيب أيضاً منهج هؤلاء في الدراسة فيقول:

«وأكثر طالبي الحديث في هذا الزمان يغلب على إرادتهم كتب الغريب دون المشهور، وسماع المنكر دون المعروف»[47].

ونجد هذا الموقف أكثر وضوحاً عند الغزالي (ت 505 هـ)، وهو معاصر للخطيب البغدادي وأصغر منه سنّاً، حيث يقول: «ومن أصناف المغترِّين فرقة أخرى استغرقوا أوقاتهم في علم الحديث، أعني في سماعه وجمع الروايات الكثيرة منه، وطلب الأسانيد الغريبة العالية، فهمّة أحدهم أن يدور في البلاد، ويرى الشيوخ، ليقول: أنا أروي عن فلان ولقد رأيت فلاناً ومعي من الإسناد ما ليس مع غيري، إنهم كحملة الأسفار لا يصرفون العناية إلى فهم معاني السنّة، فعلمهم قاصر، وليس معهم إلّا النقل، ويظنون أنَّ ذلك يكفيهم. . .»، ويقود هذا إلى كثير من الحالات السخيفة في نشاطات أولئك الذين يزعمون أنهم يوجّهون جامعي الحديث، (فيستطرد الغزالي قائلاً): «فترى الصبيَّ يحضر في مجلس الشيخ والحديث يقرأ، والشيخ ينام، والصبي يلعب، ثم يكتب اسم الصبي في السماع، فإذا كبر تصدّى ليسمع منه، والبالغ الذي يحضر ربما يغفل ولا يسمع ولا يصغي ولا يضبط (ولو جاز كلّ ذلك) لجاز أن يكتب سماع المجنون والصبي في المهد»[48].

ومن هذه الأوصاف المعاصرة يمكننا أن نتصور كم هو خصيب هذا المجال الذي يرتع فيه المتشدِّقون والمتبجِّحون.

وإذا كلّف أحدُهم نفسَه عناءَ سؤال هؤلاء الشيوخ عن الرحّالين الذين

(46) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 3 وما يليها.

(47) المصدر السابق ص 141.

(48) الغزالي: إحياء علوم الدين 397/3.

* (كتاب ذم الكبر والعجب ـ بيان أصناف المغترّين).

أحضروا لهم الأحاديث ـ كما فعل أحد خصوم ابن دحية (ت 632 هـ) ـ فقد يحصل على الجواب نفسه الذي تلقّاه إبراهيم السنهوري عن شيوخ ابن دحية المزعومين الذين لم يلتق بهم أبداً[49].

وعندما نضع نصبَ أعيننا التّهم الموجهة إلى علماء أفاضل في شكل انتقادات في هذا المجال نستطيع بالتجربة أن نستنتج الحيل الممكنة (التي يمارسها الرواة).

وينعكس هذا في حكم ابن الجوزي على رحلات عبد الكريم السمعاني المروزي (563 هـ) صاحب كتاب الأنساب، حيث يرون أن هذا العالم: «كان مكثراً من سماع الحديث، وسافر في طلبه، وسمع منه ما لم يسمعه غيره، ورحل إلى ما وراء النهر، وخراسان دفعات. ودخل إلى بلد الجبل وأصفهان والعراق والموصل والجزيرة والشام، وغير ذلك من البلاد. . . وقد جمع مشيخته[50] فزادت عدّتهم على أربعة آلاف»[51].

ويستطرد المؤرخ الذي ساق هذا الكلام قائلاً: إن ابن الجوزي (ت 597 هـ) الذي ألّف في الموضوعات والوضّاعين يقول عن هذا العالم إنه كان يأخذ الشيخ

(49) انظر كتابنا Zähiriter (المذهب الظاهري) ص 178.

(50) حول (المشيخة) و (الثبت) انظر فهرست مخطوطات مكتبة أمين من وضع لاندبرج. وانظر: آلفرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين 54/1. وتعرف المشيخة أيضاً بـ (معجم) الشيوخ انظر شبرنجر، مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZKMG)، مجلد (ص 5) وعن حجم هذه المشيخات ساق الكتبي في فوات الوفيات 196/3 - 197 (طبعة إحسان عباس) مثالاً على ذلك ثبت القاسم بن محمد الأشبيلي (ت 739 هـ) الذي بلغ 24 مجلداً.

قارن بـ : Berl. Cat. I, P. 92, no. 288 Ahlwardt's Landberg. Samml. No. 75.

وقارن أيضاً بـ : مخطوطات جامعة لا يبترج. ووصف المكتبة مذكور في مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG) مجلد 8 ص 579. وكانت تؤلف من حين إلى آخر أعمال للنظر في قيمة أحاديث المشيخات، ومن هذا النحو كتابة القاضي عياض لمشيخة أناس آخرين. ياقوت: معجم البلدان 529/3 و 37/4.

[وهنالك مقالة لعبد العزيز الأهواني تتعلق بالمشيخات الأندلسية التي تعرف عندهم بالبرامج، منشورة بمجلة معهد المخطوطات 99/1 وما بعدها. سنة 1955].

(51) ابن الأثير: الكامل 98/9 (أحداث سنة 563 هـ).

ببغداد ويعبر به إلى فوق نهر عيسى، فيقول حدثني فلان بما وراء النهر. ويعلق ابن الأثير على كلام ابن الجوزي بقوله: «وهذ بارد جداً، فإن الرجل سافر إلى ما وراء النهر حقاً، وسمع في عامة بلاده من عامة شيوخه، فأيّ حاجة به إلى هذا التدليس. وإنما ذنبه عند ابن الجوزي أنه شافعيّ، وابن الجوزي لم يبق على أحد[52] إلّا مكسري الحنابلة»[53].

ومهما كان الذي نظنّه في اتهام ابن الجوزي، فإنه مؤشر واضح على أن رحلات الطلب قد اعتراها الكثير من التحايل والكذب مادياً وشكلياً.

(4)

في القرن السادس الهجري أنشئت في العالم الإسلامي مؤسسة علمية جديدة، وقد أسست هذه لتكون دعماً لرحلات الطلب التي تكلمنا عنها آنفاً. ولم توجد قبل هذا القرن مدارس خاصة بعلوم الحديث، وكان التعليم النظامي مقصوراً على الفقه ومذاهبه، في حين أن طلب الحديث لا يكون إلّا بالارتحال.

وقد أنشئت أول دار للحديث في القرن السادس على يد التقي نور الدين محمود بن سعيد زنكي (ت 569 هـ) الذي خلد اسمه في دمشق بتأسيس المدرسة النُّوريّة التي خصصت لعلوم الحديث، وقد دُعي للتدريس فيها الحافظ ابن عساكر صاحب كتاب (تاريخ دمشق) ليضفي عليها من اسمه شهرة[54].

---

(52) قارن بـ: مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 41 ص 63.

53) [انظر القصة بأكملها في مقالة لجورج مقدسيّ بمجلة معهد الدراسات الأفريقية والشرقية (BSOAS) 1956 ص 13 - 16]. لم يتحدث ابن الأثير بشكل جيد عن ابن الجوزي كما هو واضح في مواضع من كتابه الكامل 323/8، 334/8، 255/9، واتهمه في آخر الجملة بأنه حاقد أو متحامل على غير الحنابلة.

(54) Wüstenfeld, Die Academien der Araber und ihre Gelehrten. P. 69 ونكتشف من خبر أورده م. هار تفيج درنبرج أن عبد الباسط قد عدَّد الشيوخ الذين علّموا بالمدرسة حتى عصره (Cat. Bibl. Nat., Ms. no. 2788, fol. 4 b).

[انظر ترجمة هـ. سوفير: «وصف دمشق» بالمجلة الأسيوية (JA)، العدد 1، سنة 1894 ص 280 - 282. وقد وصف سوفاجيه الأطلال الباقية من المدرسة في كتابه (الآثار الأيوبية بدمشق، 1، سنة 1938، ص 15 وما بعدها. وأي هرتسفلد في مجلة Ars Islamica، 9، 1942 ص 49 وما يليها].

وبعد مضي بضعة عقود من السنين على تأسيس المدرسة النوريّة بدا للملك الأيوبي الكامل ناصر الدين أن يفعل الشيء نفسه في مصر، فأنشئت لذلك في سنة 622 هـ داراً للحديث في القاهرة على غرار تلك التي في دمشق، وكان أبو الخطاب بن دحية المعلِّم السابق للملك أوَّل أستاذ يجلس للتدريس فيها.

ولكن للظروف السياسية التي لم تكن مواتية للاستمرار في إنشاء هذه الدور أقفلت المدرسة بعد فترة قصيرة من الازدهار.

وفي القرن التاسع الهجري، حسب رواية المقريزي الذي تتسم أحكامه ببعض التحامل[55]، شغل كرسيَّ ابن دحية «صبيٌّ لا يشارك الأناسيَّ إلاّ بالصورة، ولا يمتاز عن البهيمة إلاّ بالنطق واستمرّ فيها دهراً، لا يُدْرَسُ فيها حتى نسيت، أو كادت تنسى دروسها»[56].

وبعد أربع سنوات من تأسيس المدرسة الكاملية، ظهرت مدرسة جديدة للحديث في دمشق هي المدرسة الأشرفية[57]، تولّى التدريس فيها ابن الصلاح الشهرزوري صاحب المقدمة المشهورة في علوم الحديث[58]، ودرّس فيها أيضاً النووي.

---

(55) (يكفي أنَّ) أحد معاصري المقريزي وهو كمال الدين بن محمد (ت 874هـ) المعروف بإمام الكاملية (قارن، آلفرت: فهرست برلين 77/2 - 602) وهو مشهور في تاريخ الأدب الديني بشرحه لمنهاج الأصول للبيضاوي. ومخطوطات هذا الكتاب مذكورة في فهرست القاهرة 248/2 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 742/1، رقم 11].

(56) المقريزي: الخطط 375/2.

(57) Wüstenfeld, I.C. [Sauvaire, OP. Cit., PP. 271 - 3 وفيه أن تاريخ بنائها هو 628هـ].

(58) تحت عنوان (علوم الحديث) هنالك كتاب لابن الصلاح (انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 1161/2) توجد منه نسخ مخطوطة عديدة بفهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني، 1597، 1598 (ص 721) وبمكتبة سانت بطرسبورغ رقم 120، تحت عنوان (أصول الحديث) (بارون. ف. روسن). [انظر تاريخ الأدب العربي لبروكلمان من 440 وما يليها، وذيله 610/1 وما يليها من الأصل الألماني]. ولمعرفة مقدار انتشار هذا الكتاب التمهيدي ومبلغ شعبيته يكفي أن نلقي نظرة على المختصرات والملخّصات التي اكتتبت عليه، وأيضاً المنظومات التي نظمت فيه.
وقد تكلّم آلفرت عن هذا المصنّف بالتفصيل. انظر، فهرست برلين 6/2 وما بعدها. الأرقام: =

ولم تعمّر واحدة من هذه المدارس فترة طويلة من الزمن[59] في الوقت الذي انصرف فيه الطلاب لدراسة الفقه للنهوض بأعباء الوظائف والمناصب الرسمية.

وفضلاً عن ذلك فإن مدارس الحديث هذه لم ترض الآلاف من الطلبة المتلهفين للحديث، ولم تكن مهيأة لاتباع فهم الطلاب، إذ كان على الواحد منهم أن يسمع المئات من الشيوخ. ودار الحديث هذه مع شهرة شيوخها لم تكن بديلاً عن ذلك. لذلك توقفت تلك المدارس الشهيرة عن الظهور. ولم تعد لروح الإسلام الميت القدرة على إصلاحها أو الانتفاع بها[60].

(5)

يجب علينا في هذا المقام أن نتكلّم قليلاً عن نظام الإجازة في الإسلام، وقد كانت الإجازة أسلوباً (معروفاً) في الحياة الأدبية، وتُعَدّ خصيصة للمجتمع الإسلامي في صورتها العادية وكذلك في صورتها المغالية، ولم يكن لها نظير في الأوساط الأخرى.

1537 - 1048. وانظر أيضاً ص 16 وما بعدها. الأرقام: 1064 - 1068.

وقد ذكر الكتبي في فوات الوفيات 73/3 - 74 مختصراً لهذا الكتاب لعلاء الدين الباجي (ت 714 هـ) وهنالك مختصر عليه لبدر الدين الكيناري (ت 733 هـ). انظر فهرست المتحف البريطاني رقم 191، 2 ومختصر لعماد الدين بن كثير (ت 774 هـ). هوتسما: فهرست بريل 132/2 رقم 782 ولقاضي القضاة محمد بن سعادة (ت 663 هـ) نظم عليه. انظر المصدر السابق ص 182. وهنالك نظم لعبد الرحمن [وفي بروكلمان: عبد الرحيم] الكردي (ت 806 هـ). انظر ڤستنفلد: المصدر السابق ص 103. وقد كتب علاء الدين مغلطاي تعليقاً عليه أسماه إصلاح ابن الصلاح. تابعه فيه مؤلفون آخرون. انظر (فهرست المتحف البريطاني رقم 1598:).

(59) وفضلاً عن دُوْر الحديث، هنالك أيضاً العديد من المدارس الأخرى عدّدها ميكائيل ميشاكا في دراسة له بعنوان: Cultural Statistics of Damascus، وقد قام بترجمتها إلى الألمانية فلايشر، ونشرت بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد 8 ص 356 = Kleinere Schriften. 111. P. 318 [وكذلك في المصدر السابق ص 271 وما يليها]. وأغلب هذه المدارس لم يكن لها أهمية تذكر، ولم تخلّف إلّا أثراً ضئيلاً في تاريخ المعرفة الإنسانية. [وعن دور الحديث انظر أيضاً بحث ج. سوڤ جيه: Les perles choisies d'Ibr ach - Chihna PP. 133 - 4، وانظر كذلك الجزء المخصّص لأصل المدرسة وانتشارها في مقال ج. بدرسون على «المسجد» المنشور بدائرة المعارف الإسلامية.

(60) قارن: Kremer's Aegypten. IL. P. 275.

وقد نحيل في العموم على المعلومات التي قام شبرنجر بجمعها، وعلى الدراسة الملحقة بها[61].

ويمكن إلقاء نظرة واسعة على نظام الإجازة من خلال المادة الوفيرة التي جمعتها المكتبة الملكية ببرلين من حقل الدراسات الإسلامية هذا، ومن الجزء الذي أفرده آلقرت لهذا الموضوع تحت عنوان (طائفة من الدراسات والرسائل التعليمية) في الفهرست الذي وضعه[62].

وقد أصبحت الإجازة بديلاً لأولئك المسلمين الذين كانوا يتلهفون لسماع الحديث إمّا لأنهم رأوا أن تلك الرحلات الطويلة غير كافية، أو لأنهم لم يقيموا طويلاً بما فيه الكفاية للسماع من رواة الحديث مباشرة في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وقد مكّنهم هذا البديل من الحصول على الأحاديث من الراوي، ونشرها باسمه دون الاتصال به مباشرة. وتحصلوا بذلك على إجازة الشيوخ[63] لرواية الحديث، كما لو أنهم سمعوها منهم مشافهةً، إمّا بالحصول على جزء يتضمن أحاديثهم، أو حتى برؤيته فقط. ويتم الانتقال من المشافهة (السماع) إلى الإجازة من خلال طريقة تعرف بالمناولة. وعوضاً عن تقديم تعريف لهذا الضرب من ضروب التحمّل حسبنا أن نعطي مثالاً يتضمن صفات المناولة:

اعتاد مالك بن أنس أن يخرج لتلاميذه وطلّاب السماع مجموعة من الصحف المشدودة في حزمة، ويقول: «هذا ما دوّنته عن شيوخي من أحاديث صحيحة، ورويتها عنهم، فامضوا وحدّثوا بها عنّي». فقد أذن لهم أن ينقلوا عنه تلك

---

(61) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد 10 ص 9 وما بعدها.

(62) المجلد رقم 1. ص 54 :95. انظر أيضاً فهرست برَّل هوتسما، 1889، ص 134 وما يليها. الأرقام: 795 - 805.

(63) لأبي الحسن بن فارس صاحب كتاب (المجمل في اللغة) تفسير هٰذا المصطلح (استشهد به الخطيب البغدادي في الكفاية ص 312. والنووي في التقريب (المطبوع مع شرحه تدريب الراوي).
فعبارة: استجزتُه فأجازني (من جواز الماء) بمعنى: طلبتُ منه الماءَ لأرضي وماشيتي. وكذلك طالب العلم يسأل العالِم أن يجيزه.

الأحاديث التي تلقّوها عنه بهذه الطريقة، بصيغة (حدّثنا) كما لو أنهم سمعوها منه كلمة كلمة(64).

ولم ينفرد مالك في عصره بهذه الطريقة في تلقّي الأحاديث، فقد رُوِي عن أبي بكر بن أبي سبرة، الذي خَلَفَه أبو يوسف على القضاء، أنه كتب لابن جريج ألفَ حديث من أحاديثه الجياد، فحدّث بها هذا عنه بصيغة (حدّثنا) دون أن يقرأ عليه واحداً منها(65). ويبدو أنّ صحة المناولة لم يكن معترفاً بها في العهود الأولى، حتى إنّ البخاري(66) احتج لصحتها وَدَعَا إلى ذلك في جامعه على أساس أن لها أصلاً في السنة المتقدّمة. والإجازة أكثر تسامحاً من المناولة، إذ الحضور الشخصي للمتلقّي وتناوله النسخ جملةً ليس أمراً ضرورياً (في حالة الإجازة)(67).

واستفحال التلاعب بالإجازة في السنين المتأخرة لم يكن شائعاً في العهود المتقدمة حيث كان حضور المتلقي شخصياً أمراً مطلوباً.

والصورة التالية توضح كيف حدث هذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة: في ذلك الأوان عاش رجل بقرطبة عرف بـ(فقيه الأندلس)، وهو عبد الملك بن حبيب السلمي الإلبيري (ت 238 هـ) صاحب شرح الموطأ، ومن أشهر تلاميذه بقيّ(68) من مخلد القرطبي(69)، وقد ذكر ابن وضّاح الطريقة التي تلقّى بها ابن حبيب

---

(64) Notes to ibn Hishàm. II. P. 115.

(65) ابن قتيبة: المعارف.

(66) البخاري (كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة).

(67) ابن بشكوال: الصلة ص 557 طبعة مجريط.

* (ترجمة مروان بن علي الأسدي القطّان المعروف بالبوني) ـ حَدّث عنه أبو عمر بن الحذاء وقال: «لقيته ببونة وناولني كتابه في شرح الموطأ، ثم خاطبته من طليطلة فوجّه إليّ الديوان وأجازه لي ثانية، وكان قد زاد فيه بعد لقائي له».

فلفظة: «ناولني» تعني: قدّم لي في حضوري، ولفظة: «أجازني» تعني: في غيابي وهذا المثال الذي سقناه حدث في مطلع القرن الخامس أي سنة 405 هـ.

(68) ورد (هذا الاسم) في بعض الكتب (تقيّ) بالتاء (وهو تصحيف) ويجب أن يلفظ (بقيّ) (بالباء).

(69) انتهز هذه الفرصة لتصويب ما كنت قد ذكرته في كتابي (الظاهرية) ص 115 من أنه ابن مخلّد (بتشديد اللام وكسرها) والصواب بفتحها دون تشديد.

علمه بالحديث فقال: «أتاني عبد الملك بن حبيب بغرارة مملوءة كتباً، وقال لي: هذا علمك تجيزه لي؟ فقلت: نعم. ما قرأ عَليَّ منه حرفاً ولا قرأته عليه»[70].

وفي القرن الرابع لم تكن هنالك ضرورة لحضور المتلقّي شخصياً للحصول على الإجازة كما هو في السابق، وإلاّ ما كان لأبي ذر الهـروي (ت 434 هـ) أن يقول: «لو صحت الإجازة لبطلت الرحلة»[71].

وقد كتب أحد شيوخ أبي ذر وهو وليد بن بكر الغمري (ت 392 هـ) من علماء سرقسطـة رسالة في إثبات صحة الإجازة بوصفها طريقة لنشر الأحاديث[72].

وفي هذه المرحلة أخذت الإجازة تحلّ محلّ الـطلب المتمثل في صـورة الرحلات الطويلة إلى الأشياخ وبشكلٍ كامل تقريباً.

وفي القرن الخامس الهجري عُدَّ العمل بالإجازة فعلاً مساوياً للسماع[73].

والخطيب البغدادي الذي سبق ذكره، وهو رجل لم يكن متهوِّراً بالتأكيد في جمع الأحاديث، جديرٌ بذكر التساهل في قبول الإجازة بوصفها واقعاً مسلّماً بـه حيث يقول: «وعلى هذا رأينا كافة شيوخنا يجيزون للأطفال الغُيَّب عنهم من غير أن يسألوا عن مبلغ أسنانهم، وحال تمييزهم، ولم نرهم أجازوا لمن لم يكن مولوداً في الحال، ولو فعله فاعل يصح لمقتضى القياس»[74].

وقد تغري هذه الكلمات البعضَ فيراها حجةً قويةً للحدِّ من تزايد الإجازات.

---

(70) ياقوت: معجم البلدان 244/1.

(71) ابن بشكوال: الصلة ص 201.

(72) المقّري: نفح الطيب 380/2 بتحقيق إحسان عباس.

(73) وممن قالوا بذلك (الغَازي) محدّث أصفهان (ت 523) انظر طبقات الحفّاظ ص 462 - 463 وأصحاب الضمائر الحيّة من المحدثين ورواتهم يصرحون بأنهم قد تلقوا الخبر إجازةً بقولهم: أخبرنا فلانٌ إجازةً. وهذا أبو الفرج الأصفهاني يتّبع ذلك بصرامة حتى في الأخبار التاريخيّة ـ انظر الأغاني 114/7، 118، 119.
* (جاء في طبقات الحفّاظ (الغازي) بالغين لا بالفاء. وهو الحافظ الإمام أبو النصر أحمد بن عمر بن محمد بن عبد اللّه. ولد بأصبهان سنة 448 هـ. وكان يرى السماع والإجازة سواء ومات سنة 532.

(74) الخطيب البغدادي: الكفاية ص 326.

وأغلب مشاهير الرجال في الإسـلام منذ ذلـك الحين هم إمّا مجيـزون أو مجازون.

وبهذا الأسلوب استجاز القاضي عياض (ت 544 هـ)[75] أبا بكر الطرطوش (ت 520 هـ) صاحب كتاب (سراج الملوك)[76]، فأجازه.

وكتب أبو طاهر السِلفي من الإسكندرية بضع رسائل إلى الزمخشري الذي يعيش في مكة يسأله أن يجيزه بكتبه جميعها[77]. كما كتب والد ابن خلكان (القرن السابع) إلى المؤيد الطوسي بخراسان لكي يجيز ابنه[78].

ومع تقدّم نظام الإجازة نجد قوماً ممن أجيزوا يروون بصيغة (حدثنا)، دون ذكر محدد للواقعة[79].

والاهتمام بالحصول على الإجازات أدَّى بسهولة إلى التفكير في استغلال هذه الرخصة لكسب المال، والاستقلال المادي للمعرفة الدينية ممنوع من ناحية نظرية، ولكن شيوع هذه المسألة دليل على أن المجيزين لم يمتنعوا عن تقديم المعرفة الدينية المطلوبة منهم نظير مقابل مالي.

وفي القرن السابع عرضت لمـوهوب الجـزري (ت 675 هـ) هذه المسـألة فأجاب عنها في فتاويه. ونستطيـع من خلال بعض الأمثلة السـابقة أن نـرى أنَّ الإجـازة ومنحها لم يكن من أجـل الحديث فقط، ولكن أيضـاً من أجـل روايـة المصنّفات، بصرف النظر عن كونها دينية أم دنيويّة[81].

---

(75) ومن الجدير بالملاحظة أنه من القائلين بجواز الإجازة مع عدم حضور المجيز أو المجاز. انظر، آلفرت: فهرست برلين، المجلد 2 رقم 1036. ص 6.

(76) المقري: نفح الطيب 88/2.

(77) ابن خلكان: وفيات الأعيان 170/5.

(78) المصدر السابق 345/5.

79) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 498 ـ ترجمة أبي الخطاب بن دحية.

* (وفي طبقات الحفاظ: ويستعمل حدثنا في الإجازة).

(80) السيوطي: الاتقان.

(81) هنالك أمثلة على هذه الإجازات في مقدمة توربكه لكتاب دُرّة الغوّاص ص 14. وفي طبعة درنبورغ =

والشـروط التي تتحكم في نشر الكتب، هي نفسهـا التي تشترط لـروايـة الحديث، وإذا لم يكن الكتاب ملكاً لصاحبة بإسناد يتصل بمؤلفه فهو (وجادة)[82]، أي وجده صاحبه دون أن يسمعه أو يتلقّاه في صورة موثقة.

لـذلك فـإن للكتب أسـانيدَ تشبـه أسـانيـد الحـديث، ونـرى ذلـك على المخطوطات العربية القيّمة على اختلاف موضوعاتها.

وفي أحسن المخطوطات القديمة توجد سماعات بـأسماء الشيـوخ والرواة الذين نقلوا الكتاب بإسناد متصل من مؤلفه إلى آخر مالك له. وكانت هذه أيضاً فرصة سانحة للتمتّع بالإجازة.

وبعـد انقضاء فتـرة قليلة من الزمن أصبـح الحصـول على أكبـر قـدر من الإجازات من مختلف أنواع المؤلفين جزءاً من الوجاهة لكل مسلم مثقّف، سواء أكانت تلك إجازات برواية كتبهم أم برواية كتب لغيرهم تحصّلوا عليها بالإجازة المباشرة أو غير المباشرة.

ومنذ البواكير الأولى للإجازة[83]، ظهرت الإجازة المنظومة. وهي إجازة تنظم شعراً وتمنح لشخص ما ليروي كتب المجيز[84].

وقد امتدت الإجازة إلى العصور الحديثة، وإنّ المدى الذي بلغه الاهتمام بالإجازة في الدوائر الإسلامية العريضة يتضح، على سبيل المثال، من الخبر الذي

= لكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ ص 168 (انظر تصويب لاندربرج في: Critica Arabica. II, P. 56) أو المخطوطة رقم 1890 (7) بفرست مخطوطات مكتبة لايدن، الجزء الرابع ص 95. وهي إجازة بصحيح مسلم.

(82) قارن: Sprenger. JASP. 1856. P. 53.

(83) وهذه المنظومات شائعة بالفعل في القرن الرابع. فهذا الخطيب البغدادي يستشهد بنظم يعود إلى سنة 325. انظر الكفاية.

(84) قد وردت أمثلة على ذلك في نفح الطيب للمقري 254/2، 382/2، 424/2 وهنالك نموذج مثير لإجازة غير محددة. وجدت منظومة في النهاية مخطوط بمكتبة جامعة لايبزج رقم 262. انظر فهرست المكتبة البودلية رقم 398 من وضع نيكول وبوزي ص 393. وهنالك أمثلة على الإجازات المكتوبة نثراً في خزانة الأدب للبغدادي 13/1 وطبقات المفسرين للسيوطي (طبعة ميرسنج) ص 79.

يقول إن أمير ورجلة طلب من الرحالة العيّاش الذي مرّ بإمارته في عام 1073 هـ أن يجيزه[85].

ولم يجز الرحّالة عبد الغني النابلسي مفتي صيدا بجميع الكتب الموجودة بالفعل وحسب، ولكن أجازه بالكتب التي لم تؤلّف بعد. وفي الوقت نفسه كان الجدل قائماً حول موقف المرء لا من الإجازة التي تمنح في اليقظة ولكن من الإجازة التي تمنح في المنام[86].

ولو شاء القارىء أن يتتبّع نظام الإجازة إلى العصر الحديث، فعليه أن يرجع إلى ثبت بالمصنفات التي بحث عنها معاصرنا الباجمعوي، وأُجيز بها. وقد أفرد لها كتاباً[87].

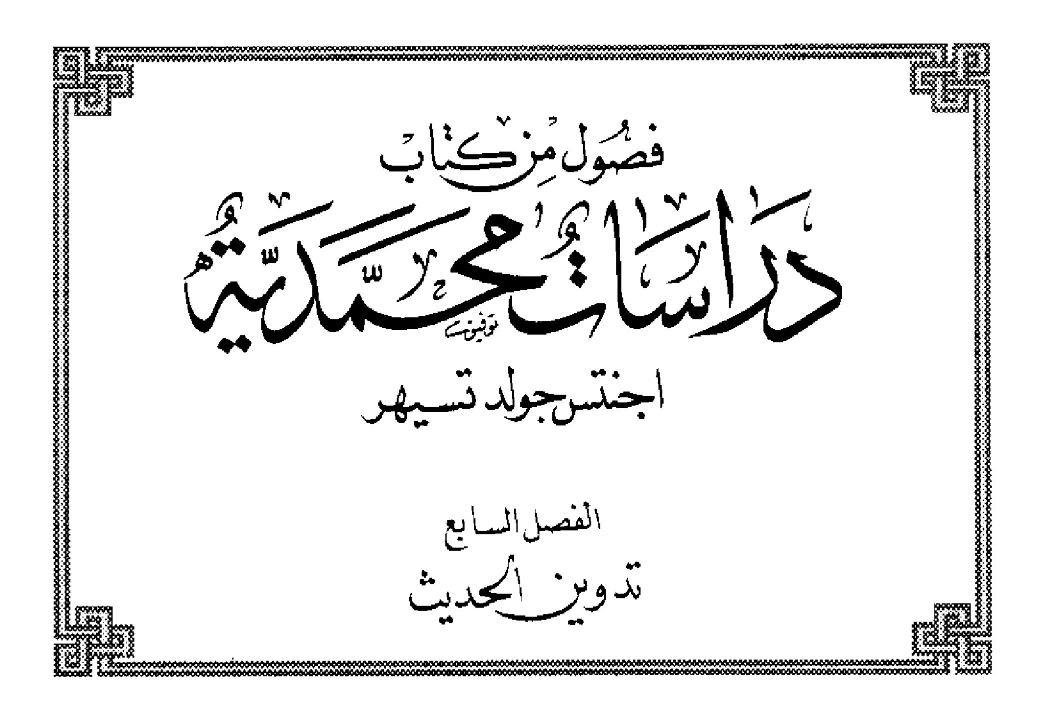
---

(85) انظر رحلة العياش ص 54. ترجمة بربروجر الفرنسية.

(86) انظر مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG). مجلد رقم 16 ص 664 - 666 رقم 66.

(87) القـاهـرة 1298، Catalogue périodique de livres Orientaux, by E. J. brill, Leiden. 1883. no.) 404).

[عن الإجازة انظر أيضاً مقالة جولدتسيهر في دائرة المعارف الإسلامية].



(1)

تعاملنا حتى الآن وبشكلٍ جوهري مع الحديث بوصفه روايةً. وقبل أن نقوم بدراسته بوصفه موضوعاً من موضوعات التأليف سنضع بعض الملاحظات عن كتابة الحديث عموماً[1].

وقياساً بالتراث الديني اليهودي ـ أي الشريعة الشفهية[2] والشريعة المكتوبة ـ والفكرة التي تسود فيه عن تحريم كتابة الشريعة الشفهية، ظلّ الاعتقاد سائداً ولأمد

---

(1) قارن أيضاً بـ : Goldziher, Kämpfe von die Stellung des hadith in Islam. ZDMG, LXI (1907), [PP. 860 FF.

(2) حول هذا انظر: Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, II, P. 132; Nehem, Brül, Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als schriftwerkes, Jahrb, Für jüd Gesch. u. Lit, II (1876).

طويل أن القرآن خُصَّ وحده بالتدوين في الأجيال المبكرة، وأن الحديث وُجد إلى جانبه في صورة شفهية دون أن يفكِّر أصحابه في تدوينه.

وهذا القياس الفاسد الذي تسبَّبَ في عدد من المفاهيم المخطئة قد اتضح أنه من خلال دراسة تمحيصيّة للحديث لا يمكن الدفاع عنه بشكل كلّي.

وفي سنة 1856 م جمع شبرنجر في مقاله عن (رواية الحديث عند العرب) مجموعة من النصوص ساهمت في هدم خرافة أن الأصل في الحديث المشافهة.

ومع ذلك فإنّ لهذا المفهوم المخطىء أنصاراً ومدافعين عنه من بين المسلمين أنفسهم، ولهم في ذلك مصلحة دينية خلافاً للحقائق المعروفة لديهم.

ولترسيخ هذا المفهوم ساهمت مدارس الرأي القديمة بشكل كبير في محاولتها أن تعوق تطور الفقه، بالتقليل من شأن الشريعة المكتوبة بقدر ما يمكن.

وفي هذه الدائرة اخترعت أيضاً قصص عديدة لدعم وجهة نظرهم[3] ومن أشهرها ذلك المشهد الذي وقع عند النبي وهو على فراش الموت، حيث كان تصوّرهم واضحاً بما فيه الكافية[4].

وهذا الرأي لم يجد له رواجاً على وجه العموم، ولم يقبل في كلّ الأوقات.

ومن جهةٍ أخرى لم يرو المسلمون من فترة مبكّرة أحاديث توضّح أنّ النبيّ نفسه قد دوَّن بعض الأقوال غير القرآن، وأنّ تدوين أقوال النبي غير القرآنية كان قد حدث منذ فترة متقدمة جدًّا.

ويروى أن أصحاب محمد حاولوا أن يكونوا هم أصحاب السابقة في ذلك، فقال أبو هريرة: «ما كان أحد أكثر حديثاً عن رسول الله مني إلاّ عبد اللّه بن عمر

---

(3) في الموطأ (كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمّة) خبر يستنكر تدوين القواعد الفقهية جاء فيه أن عمر بن الخطاب كان له كتاب فيه شيء من الأحكام محاه وهو يقول: «لو رضيك الله أقرّك».

*(وفي نقله هنا تحريف. فراجع تعليقنا عليه).

(4) Zâhiriten, P. 95.

فإنه كان يكتب[5] ولا أكتب»[6].

وهذه الروايات تبرهن على أنَّ أصحاب الحديث لم يرفضوا حتى في العهود المتقدّمة الافتراض القائل بأن أقوال النبي قد دوِّنت. وفي الواقع استطعنا في الفصل الأول دراسة عددٍ من الأمثلة الدّالة على وجود صحف حديثية ترجع إلى بعض الصحابة. وأيًّا كانت القيمة التاريخية لهذه الروايات ـ حيث لا يمكن التأكّد منها ـ يجب افتراض أنّ كتابة الأحاديث عُدَّتْ غير قابلة للردّ حتى في القرن الأول، حيث وجدنا هذا أمراً مسلماً به قبيل نهاية ذلك القرن.

وقد رأينا آنفاً أن الحصول على الحديث في صورة صحف منسوخة يُعَدُّ أمراً طبيعياً في زمن الزهري.

وفي هذا المقام يمكن أن نسوق خبراً دون أن نَدَّعي صحتَه التاريخية، وهو أن الزهري الذي اشتهر بتعدد اهتماماته بفروع المعرفة المختلفة[7] في ذلك العصر، أحاط نفسه بأكداس من الكتب، وأنه (لفرط اهتمامه بها) أعرض عن أصدقائه وعائلته، حتى روي أن زوجه قالت له: «والله لهذه الكتب أشدّ عليّ من ثلاث ضرائر»[8].

وما نسمعه عن الكتب في الأزمنة المبكرة لا يعني بالتأكيد الكتب بمعناها الأدبيّ، ولكنها تعني النّسخ، وربما أجزاء من الأحاديث، كان قد سمعها مسلم ورع في أوقات مختلفة، وقام بتدوينها من أجل الحصول على ضبط أكثر، ومن أجل استعماله الخاص[9].

---

(5) يروي عنه سبعمائة حديث: سبعة عشر منها في الصحيحين. وانفرد البخاري بثمانية، ومسلم بعشرين. فيكون مجموع ما صَحّ من حديثه إلى حدّ ما خمسة وأربعين حديثاً فقط من الناحية الشكلية.
* (انظر تعليقنا على هذا الكلام).

(6) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 282/1 الطبعة المنيرية. دار الكتب العلمية.

(7) ويشير إلى ذلك قول ابن أبي الزناد: «كنّا لا نكتب إلا سنةً، وكان الزهري يكتب كلَّ شيء. فلمّا احتيج إليه عرفتُ أنه أوْعى الناس» الجاحظ: البيان والتبيين 290/2 طبعة عبد السلام هارون.

(8) أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر 125/2.

(9) قارن ذلك بما أورده شبرنجر في كتابه (محمد) Mohammad, III, PP. xxiv FF.

وتنقل أحاديث أي صحيفة كتابةً دون سماعها أو عرضها، وينظر إليها على أنّها مادة مرويّة بشكل صحيح[10].

ومن هذا النحو تلك الكتب التي جمعها عبد اللّه بن لهيعة (ت 174 هـ بمصر)، والتي تأسّف الرواة المسلمون كثيراً لاحتراقها، لأن روايات عبد اللّه بعد وقوع هذه الفاجعة به لم تعُد حجّة لفقدان أصولها المكتوبة[11].

وعَلّم مالك بن أنس تلاميذه من صحف مكتوبة، فكان المتلقّي يقرأ النصّ ومالك يصحّح له ما قرأ ويشرحه له[12].

وبالتدريج أصبحت عبارة: «اكتب بعده» مرادفة لقولهم: «هو صحيح الرواية»[13].

(2)

إنّ الجميع متّفقون على أنه لا يمكن إنكار أنّ تدوين الأحاديث كان له خصوم. وهذه الكراهية للكتابة لم تكن موجودة منذ البداية، ولكنها نشأت بسبب التحامل الذي ظهر فيما بعد. فهذا عبد الرحمن بن حرملة الأسلمي (ت 245 هـ) كان عليه أن يحصل على إذن شيخه سعيد بن المسيب لتدوين الأحاديث التي سمعها منه، بسبب ضعف ذاكرته التي لا تقوى على حفظها كلمة كلمة[14]. غير أنّ

---

(10) ابن قتيبة: المعارف ص 489 تحقيق ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة. دار المعارف.

* (جاء في ترجمة ابن جريج في الموضع المذكور: إنما اختلف الناس في الصحيفة يأخذها ويقول: أحدّث بما فيها ولم يقرأها، فأمّا إذا قرأها فهو والسماع واحد).

(11) النووي: تهذيب الأسماء 284/1.

(12) يوجد مثال في صحيح مسلم (297/3) (باب المدينة تنفي خبثها) وفيه أن مسلماً نقل عن يحيى خبراً تلقاه عن مالك بالقراءة الجهرية (العرض) والشيء نفسه كتبه مالك في الموطأ 60/4 (باب ما جاء في سكنى المدينة والخروج منها).

* (وفي مسلم: «حدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مالك عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد اللّه أن أعرابياً بايع رسول الله ﷺ فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة فأتى النبي ﷺ فقال: يا محمد أقلني بيعتي... فقال رسول الله ﷺ: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها..».

13) وهو قول لمالك بن أنس ذكره الترمذي في جامعه.

(14) الزرقاني: شرح الموطأ ص 242/1.

المحدِّثين[15] الذين اجتنبوا الورق والكتاب[16] في ذلك الزمان وبعده هم استثناء من القاعدة.

والنزاع النظري، فيما إذا كان الحديث يمكن نقله بالحفظ فقط أم بالكتابة، الذي لم يكن له تأثير في الجانب العملي، استمر بالفعل حتى بعد توافر كتب الحديث الممحّصة نقدياً التي بلغت دون مشقّة مرتبة النصوص الشرعية. وعلى الرغم من ذلك كان هنالك أنصار للتعليم الشفهي وحفظ الحديث.

وبالأسلوب نفسه ظلَّ الشيوخ والمجاورون لجامع الأزهر يستعملون مخطوطاتهم الصفراء في الدرس والمحاضرات، حتى بعد قيام مطبعة بولاق الحكومية ومطابع أخرى في البلاد الإسلامية بطباعة كتب مهمّة في الدراسات الإسلامية.

ولذلك كان هنالك أناس لم يتوقفوا عن تعليم الأحاديث بالطريقة القديمة حتى بعد شيوع كتب الحديث المطبوعة. وربّما كان ذلك لإحساسهم بالحاجة إلى تلقّي الأحاديث مشافهةً من الرواة بالسند المتّصل، أو لأنهم نظروا إلى هذا أنه نوع من الرياضة الدينيّة. والاهتمام بالاتّصال المباشر في طلب الحديث الذي تكلمنا عنه في فصل سابق كان جانباً واحداً من الحقيقة، والجانب الآخر توضحه عبارات وقصائد وروايات من جميع القرون، التي ظلّ تلقّي المعرفة فيها عن طريق الحفظ غالباً على الكتابة.

وفي هذا الموضوع هنالك مجموعتان من الآراء في حالة تناقض، ولكي نبيّن ذلك لا بدّ لنا من الرجوع إلى حقب زمنية مبكّرة من هذا النزاع.

وللفريقين آراؤهما الخاصة، وقد سيقت في صورة أحاديث نبوية، فيروي أحد الفريقين قول النبي: «لا تكتبوا عنّي شيئاً سوى القرآن، ومن كتب شيئاً

---

(15) وفي هذا المجال اللغوي يمتدح أبو نواس خلف الأحمر في رثائه بقوله: «ولا يكون إسنادُه عن الصحف» آلقرت، خلف الأحمر، ص 416 (3 : 16).

(16) مثل: وكيع بن الجرّاح (ت 129 هـ) انظر النووي: تهذيب الأسماء 145/2 ومثل: إسحاق بن راهويه (ت 238 هـ). انظر طبقات الحفّاظ ص 188 تحقيق علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة.

فليمحه»، بينما يروي ابن جريج من الفريق الثاني حديثاً عن ابن عمر أنه سأل النبي: «هل أقيِّد العلم؟»[17] فوافقه النبيّ على ذلك، وعندما سئل عن معنى تقييده. أجاب بأنها الكتابة.

وقد حدّث حمّاد بن سلمة أن جدّ عمرو بن شعيب سأل النبي: هل يكتب كلَّ ما سمعه منه. فأجابه النبي: نعم. فقال له: في الغضب والرضا؟ قال: نعم، فإني لا أقول في الغضب والرضا إلاّ الحقّ[18].

ويقول أبو هريرة إنَّ رجلاً من الأنصار جلس يسمع من النبي الأحاديث، فلم يقدر على حفظها، فشكى ذلك إليه، فقال له النبي: «استعن على ذلك بيمينك»[19]. وباختراع هذه الأحاديث[20] حاول كلا الفريقين المتنافسين أن يقدِّم الحجج على صحة[21] مذهبه دون أن يكشف أيّ منهم عن دوافعه. وبسبب هذه القناعات الدينية.

عبّر المعارضون للكتابة عن مخاوفهم من أقوال النبيّ المبثوثة في صحفٍ قد لا تستحق الاحترام. ولذلك اعتقدوا أنه قد يكون من الأفضل الكفّ عن جمع هذه الصحف. ومن الملاحظ أن الإسلام قد بلغ الخطر نفسَه الذي وقعت فيه الديانات السابقة التي أعرض أتباعها عن كلام ربهم وانشغلوا بكتب أحبارهم.

ولعلّ الحديث قد فُضّل بالطريقة نفسها على القرآن في زمن متأخر[22].

---

(17) حول تعبير (قيّدوا العِلم) راجع: العيون والحدائق ص 297. وقول النبي هذا مذكور أيضاً عند المسعودي 169/4. وقارن بالمثل: «قيّدوا العلم بالكتابة» وهو من أمثال المولّدين عند الميداني 99/2 والعبارة نفسها يذكرها السيوطي على أنها حديث، المزهر 303/2 تحقيق البخاري وآخرين طبعة الباب الحلبي.

(18) ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 286 تحقيق محمد زهري النجار، 1966 مكتبة الكليات الأزهرية.

(19) ويستشهد الشيعة على التدوين بقول للحسن بن علي. انظر اليعقوبي 227/2 وهذا يرتبط بالظاهرة التي ناقشناها في الفصل الأول.

(20) الترمذي (كتاب العلم، باب ما جاء في الرخصة فيه).

(21) أبو داود (كتاب العلم، باب كتابة العلم).

* (راجع تعليقنا على ما يلي) وأبو داود نفسه ينقل في سننه عن صحف مكتوبة، ولا نذكر في سننه أحاديث منع الكتابة.

(22) وهذه الحجج مذكورة في مقدمة سنن الدارمي. وقد أفرد لها فصلاً بعنوان: (من لم ير كتابة الحديث) ثم =

ولكنّ أتباع هذين الرأيين قاتل بعضهم بعضاً بطرق أخرى أيضاً - في عبارات مستقلّة، وقصائد ساخرة، وهلمّ جرّا.

وفي أحد الجوانب هنالك عبارات مميَّزة ومعروفة عموماً مِن قبيل: «كلّ علمٍ ليس في القرطاس ضاع»[23] أو: «ما حُفِظَ مَرَّ، وما كُتِبَ قَرَّ».

ومن ذلك القبيل قصائد الوعظ التي تروّج للفكرة نفسها[24].

وتعود العبارات المؤيِّدة للكتابة إلى أحسن أصحاب الحديث سمعة، فينسب للشعبيّ قوله: «نعم المحدِّثُ الدفترُ»[25]. ويُرْوَى أن الإمام أحمد بن حنبل قال: «لا تحدِّث إلاّ مِن كتاب» وقال: «الكتاب أحفظ شيء»[26].

ويوجد في هذه الدوائر تفضيل للقصص المعبِّرة التي قُصِد بها معرفة مقدار تعرض سلامة النص للخطر، وكم هي عرضة للزيادة والتبديل عندما تودع في

ألحقه بفصل للرأي المضاد بعنوان: (مَن رخّص في كتابة العلم) ومن بين الحجج القرآنية ما جاء في سورة طه/الآية 52: «**علمها عند ربي في كتاب**» وقد سيقت أدلّة كثيرة من الحديث في دراسة (شبرنجر): «On the origin and progress etc.,» (JASB., XXV, PP. 303 - 329).

والنصوص المذكورة أعلاه التي استشهد بها في مجاميعه بعد الخطيب البغدادي مأخوذة من مصادر أقدم كما هو واضح من المراجع. وفضلاً عن الفصول التي كتبها الخطيب البغدادي في كتابه (الكفاية) الذي اعتمدنا عليه هنا فقد ألّف رسالة في الموضوع نفسه بعنوان (تقييد العلم). انظر فهرست برلين لالفرت 4/2 رقم 1035 [قام بنشرها يوسف العش بدمشق سنة 1949، وهي تحوي مجموعة غنية من المعلومات المتعلّقة بالموضوع. وقارن ذلك أيضاً بالنصوص الإضافية التي ساقها المحقق في هوامش الرسالة].

(23) فلا يشر: فهرست لايبزج ص 364 أ.

(24) ومن هذا القبيل ما أورده شبرنجر في مقال له بمجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، مجلد رقم 10 ص 6 سطر 4.

* (ترجمها بدوي في كتابه دراسة المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

* (يريد قول الشاعر:

العلم صيد والكتابة قيد	قيّد صيودك بالقيود الواثقة
فمن الحماقة أن تصيد غزالةً	وتتركها مثل الحليلة طالقة

(25) Al - Tha'alibi, Syntagma, ed. Valeton, P. 10 ULe.

* (يعني كتاب الثعالبي (أحاسن كلم النبي والصحابة والتابعين وغيرهم) انظر بروكلمان 195/5 الترجمة العربية.

(26) النووي: تهذيب الأسماء واللغات 111/1 (ترجمة الإمام أحمد).

الذاكرة أو تُنْقَل بالرواية الشفهية. وفي مقارنة غير متقنة إلى حدٍّ ما تكلّموا عن لؤلؤة التقمتها حمامة ثم خرجت منها أعظم مما دخلت، ومرة أخرى التقمتها ثم خرجت منها كما دخلت.

(فالحالة الأولى) هي الراوي يسمع الحديث فيجوّده منطقه ثم يزيد فيه من مواعظه، (والثانية) هي الراوي يحفظ الحديث فلا يزيد فيه، مثل قتادة[27].

والعبارات التي تدافع عن تدوين الأحاديث لها ما يناظرها عند الفريق الآخر الذي ينصح بالرواية الشفهية ويستهجن الكتابة.

ويبدو أن الشعبي ـ الذي تحدثنا عنه قبل حين ـ هو النصير الأول لأولئك الذين يقفون إلى جانب التدوين بسبب عبارة وردت في كلام الفريق المضاد أُلصقت به. فقد سمع الشعبيّ حديثاً من الخليفة عبد الملك وسأله الإذن بكتابته، فقال له الخليفة: «نحن معشر لا نُكْتب أحداً شيئاً»[28].

وفي نحو منتصف القرن الثالث الهجري امتدح أبو علي البصري[29] وهو معاصر للبخاري ومسلم الحفظَ بقوله:

إذا ما اغتدت طلابة العلم ما لها ... مِن العلم إلّا ما يخلد في الكتب

غدوتُ بتشمير وجدّ عليهمُ ... فمحبرتي سمعي ودفترها قلبي

وفي القرن الرابع الهجري يقول أبو سعد عبد الرحمن بن دوست[30]:

عليك بالحفظ دون الجمع في كتب ... فإنّ للكتب آفاتٍ تفرّقها

الماء يغرقها والنار تحرقها ... والفار يخرقها واللصّ يسرقها

وبالمثل يَنْصَح أبو القاسم بن عساكر (ت 571 هـ) مؤرخ دمشق الشهير في

(27) المصدر السابق 57/2 (ترجمة قتادة بن دعامة السدوسي).

(28) ياقوت المستعصمي: أسرار الحكماء ص 91 استانبول 1300 هـ.

(29) المسعودي: مروج الذهب 434/2 طبعة محي الدين عبد الحميد في جزئين.

* (الصواب: أبو علي البصير).

(30) الثعالبي: يتيمة الدهر 493/4، المكتبي: فوات الوفيات 298/2 تحقيق إحسان عباس.

القرن السادس[31] بحفظ الحديث، فيقول:

فكن يا صاح ذا حرص عليه وخُذْه عن الرجالِ بلا مَلالِ
ولا تأخُذْه من صحفٍ فترمى من التصحيفِ بالدّاء العُضَالِ[32]

وبالطريقة نفسها يسوق لنا تاريخ علماء الإسلام في جميع العصور أمثلةً على الحفظ تبدو لنا كأنّها خرافة.

فهذا قاضي الموصل أبو بكر بن محمد بن عمر التميمي (ت 355 هـ) معروف بحفظه نحو مائتي ألف حديث[33] وقد ارتبطت القيمة العظيمة (للحفظ) بالأمانة الدقيقة في حفظ النصوص، وبالملاحظة اليقظة حتى في الأمور المتناهية الدِّقة، ومِن هذا القبيل التمييز بين حرفي العطف الواو والفاء، فلا يوضع أحدهما حيث يسمع الآخر[34].

ولكنّ هذه الأمور الدقيقة في الرواية لم تكن محلّ اهتمام في الزمان الأول، وقد نشأت على أنها نوعٌ من المهارة إبّان تطور علم الحديث، وكانت غريبةً على العلماء في القرون الأولى حيث كان اهتمامهم بالمعنى أكثر من اهمامهم باللفظ.

والمدافعون عن الرواية بالمعنى يستشهدون بالثوري، الذي يعتقد أنه قال: «عندما أقول إني أروي كما سمعت، فلا تأخذنه كذلك، وإنما هي الرواية بالمعنى».

ونمو الحديث وتراكمه جعل من المستحيل أن تكون الرواية باللفظ أمراً ملزماً.

وقد أظهر معظم الحفاظ في القرن الرابع قدراً معلوماً من التسامح فيما يتعلق

---

(31) ابن خلكان: وفيات الأعيان 310/3 بتحقيق إحسان عباس.

(32) لن اتعرّض هنا لروايات مثل تلك التي ساقها السيوطي في طبقات الحفاظ ص 445 في ترجمة ابن خيرون الذي كتب أمام اسمه لقب الحافظ فغضب وضرب عليه وقال: ومن أنا حتى يكتب لي: الحافظ.

(33) المصدر السابق ص 376.

(34) المصدر السابق ص 267.

* (ترجمة أحمد بن ملاعب).

بدقة النص وحرفيته وكانوا مقتنعين بإعادة صياغة المعنى.

ومسألة رؤية أن الحديث صحيح إذا رُوي بالمعنى بشروطه دون اللفظ ـ وهي مسألة ظهرت في القرن الثالث الهجري ـ أصبحت بشكل متزايد مشكلةً حقيقية في علم الحديث.

وفي القرن الثالث(35) (وهو القرن الذي عاش فيه الإمام مسلم) ظلّت الرواية بالمعنى محدودةً ولم تنتشر إلاّ في حالات بعينها(36) لم يعترض بعد ذلك عليها.

وفي القرن الرابع الهجري رأى أبو الليث السمرقندي (ت 383 هـ) أن هذه المسألة خلافية، ولكنه في نهاية المطاف ينتصر للرأي الحر محتكماً في ذلك إلى ما كان موجوداً في القرون الأولى(37) حيث تبدو وجهة النظر المتساهلة (في قبول الرواية بالمعنى) هي السائدة في الحقيقة(38). ولذلك لم يحتج النحاة بالأحاديث المروية، ووقفوا منها موقفاً معارضاً، لأن ألفاظها مرهونة بالتأثر الشخصي للرواة، باستثناء ابن مالك الذي لم يتقبّل هذه الشكوك(39). وأصبح من النادر وجود الحفّاظ من أمثال ابن بكير البغداي (ت 388 هـ) أو أبي الخير الأصفهاني (ت 568 هـ) اللذين عرفا لا بحفظهما للمتون فحسب، ولكن أيضاً بحفظهما للأسانيد(40) وفي القرن العاشر عَدَّ المقّريُّ (ت 1041 هـ) أبا عمر بن عات الشاطبي من أواخر الحفّاظ(41) وكانت الحاجة ملحّة لبيان طريقة تدوين الأحاديث بوصفها عملاً دينياً، ولترسيخ قواعد كتابية لها تتسم بروح دينية.

ومن هذه القواعد ـ التي تحتوي على إرشادات مفصّلة حول وضع علامات

---

(35) قارن بـ: علل الترمذي 774/5 بآخر الجامع.

(36) مقدمة صحيح مسلم ص 23 مقدمة شرح النووي لصحيح مسلم (فصل: رواية الحديث بالمعنى).

(37) أبو الليث السمرقندي: بستان العارفين ص 12 (طبعة هامشية، القاهرة 1303 هـ).

(38) والآراء المختلفة موجودة في كتاب الكفاية للخطيب ص 167 طبعة حيدر آباد.

(39) البغدادي: خزانة الأدب 9/1 طبعة عبد السلام هارون.

(40) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 403، ص 472.

(41) المقّري: نفح الطيب 601/2 قارن بمعاصره عز الدين المقدسي (ت 513 هـ) عند السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 493.

مميزة، وأدوات أخرى مساعدات للكتابة لها مكانة مهمّة ـ نكتفي بذكر ما يوضح النزعة الدينية في التفكير عند المسلمين.

فعند كتابه اسم عبد اللّه بن فلان يجب أن تكون لفظة (عبد) ولفظة (الله) على سطر واحد، فلا تكتب (عبد) في نهاية السطر و (الله بن فلان) في أول السطر الجديد، وهذا كفر، ومن هذا القبيل يجب أن تكتب عبارة (رسول الله ﷺ) على سطر واحد لكي لا يبتدأ السطر الجديد بعبارة (الله ﷺ)[42].

ولكن قد يقع المرءُ أحياناً على كتابة تخالف هذه القواعد التي تدل على الورع في بعض المخطوطات والمطبوعات.

(42) النووي: التقريب 74/2 المطبوع مع تدريب الراوي للسيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية 1966، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

العدد الثالث عشر
1996

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

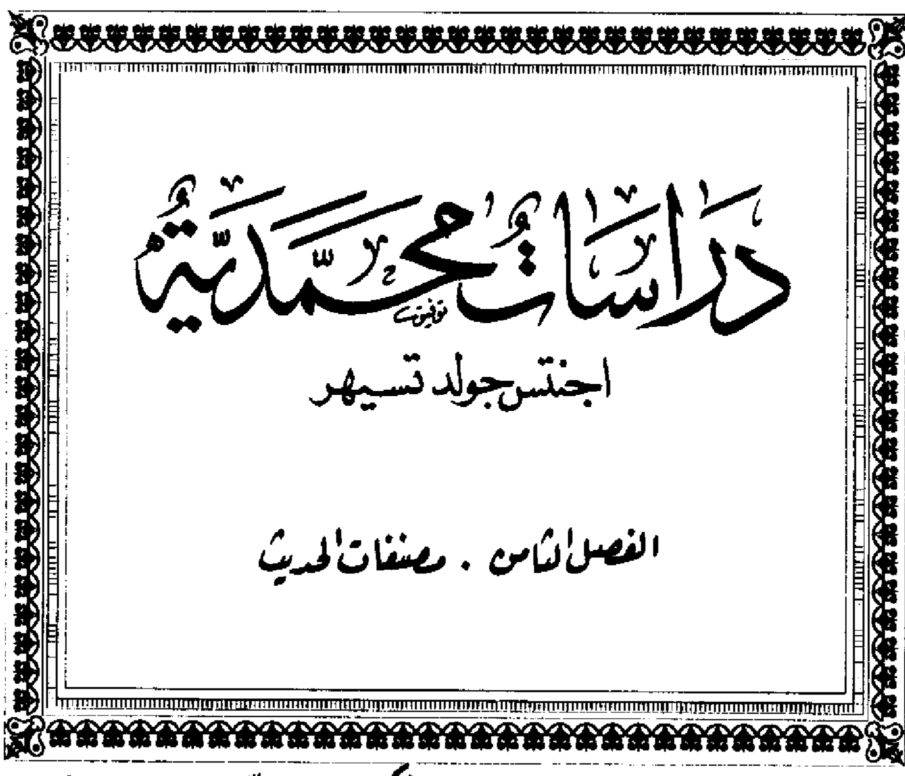
1425 من ميلاد الرسول ﷺ 1996 أفرنجي





المحتويات





ترجمه عن الإنكليزية : الصّدّيق بشير بن نصر
مراجعة : د. محمد بن الحاج

- 1 -

على الرغم من المكانة الظاهرة التي تشغلها بواعث الحياة الدينية في الأمة الإسلامية، فإن العناصر الدينية ليست هي التي تحدّد مجال الأدب في الطور الأول لنشأة الدولة الإسلامية.

وبصرف النظر عن القرآن، لا نجد في مطلع التاريخ الأدبي للإسلام أثراً لتراث دينيّ، بل هناك تراثٌ دنيويّ.

(*) تنبيه:
اعلم أن جميع ما يرد في هذه الهوامش هو من وضع جولدتسيهر أمّا ما يرد من كلام موضوع بين حاصرتين هكذا [.....] فهو من وضع مترجم الكتاب إلى الإنجليزية وهو الأستاذ S.M. Stern وأمّا الكلام المحصور بين قوسين ومسبوق بنجمة هكذا *(....) فهو من وضعي أنا مترجم النص إلى العربية.

ولم تظهر بواكير التراث الديني (أيّ المصنّفات الدينية) إلاّ في القرن الثاني الهجري فقط.

وفي تلك الغضون حققت البذور الأولى لنشأتها اللاحقة والكامنة في المجتمع الدينيّ المكبوت غلبةً لا ريبَ فيها.

ولقد وُجِدَت أسبابُ هذه الظاهرة في اتجاهاتٍ مختلفة للنزعات العقلية في العصر الأموي من جهة، وفي العصر العباسيّ من جهةٍ أخرى.

والظواهرُ نفسُها التي تحدِّد مغزى الحياة الاجتماعية والسياسية العليا، توضح كذلك التغيّر في الأعمال الأدبية.

والحكم الأمويّ بسبب روحه الدنيوية كان أكثرَ قدرةً على التأثير في تقدم الأدب الدنيوي (أي التآليف غير الدينية).

وليس الاحتمال بعيداً أن يكون جمعُ الشعر الجاهلي قد بدأ تحت تأثير الخلفاء الأمويين[1].

وقد حظيت المعرفة التاريخية في المقام الأول بالتشجيع والتأييد أثناء المرحلة الأولى للأدب في الإسلام.

ومن الضروري أن نتذكر ما أورده مؤرخو الأدب المسلمون عن آثار عبيد بن شريه. لقد اهتمّ هذا الرجل في كتاباته ـ وهو من جنوب الجزيرة العربية ـ كثيراً بأساطير الإنجيل وقصصه[2]، غير أن هذا يقع عند المسلمين في صنف

---

(1) أحمد بن أبي طاهر (ت 280هـ) عند Rosen, Zapiski من جمعية سانت بطرسبورغ للآثار، 3، ص268. قارن: الفهرست للنديم ص 91، وكذلك المواد التي قام بجمعها فلهاوزن بخصوص تدوين الشعر الجاهلي، Reste arab. Heidenthums ص 201، ملاحظة رقم 2 تتضمن بعض المعلومات

(2) انظر الجزء الأول من كتابنا هذا ص 94، 169، والمقاطع التي تُعْزَى إلى ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 283 حيث يذكر آثاراً لعالم بالأنساب من جنوب الجزيرة العربية (ينطق في المخطوط عبَيد بضم العين) خبراً عن عُمَر لقمان مشيراً بوضوح إلى أن هذه القصص لا إسناد لها.

ويستشهد أبو حنيفة الدينوري ص 15 بخبر عن صلة النمرود بيعرب بن قحطان وكذا يفسِّر أبو الفرج في كتابه الأغاني ج 21 ص 191 حادثةً تاريخية بِمثلٍ عربي قديم.

التاريخ أو الأوائل، وليس في دائرة الأدب الديني الإسلامي على وجه الخصوص.

وجميع المعلومات المتصلة بحياة النبيّ هي وحدها التي تمثل حلقة الوصل بين هذا الضرب من التأليف والاهتمامات الدينية الصادقة.

إن طبيعة هذا الأدب (أي التصنيف) المتصاعد في القرن الأول يمكن استنباطها من اختلافها الملحوظ مع الميول الأدبية للحقبة التي أعقبتها.

وثمة رواية توضّح هذا الاختلاف جاء فيها أنّ لمحمد بن إسحاق (ت150هـ) فضيلة صَرْفِ الخلفاء عن الاشتغال بكتبٍ ليست بذاتِ قيمة، مُحَوِّلاً أنظارهم إلى مغازي النبيّ ودعوته وبدء الخلق[3]. وبقدر ما تنبني هذه الملاحظة على معرفة الملابسات (الظروف) الأدبية الواقعيّة (الفعليّة)، فقد تفترض غلبة الأدب الدنيويّ قبل أن يتخلل الأدبُ وجهاتِ النظر الدينيّة[4].

ويبدو أن المأثورات (الأمثال)، التي كانت وفقاً للوجدان العربيّ القديم، قد نالت حظها من العناية أيضاً.

والحكم المذكورة في الصحف ـ التي يذكر فقهاء اللغة أنَّ لها اسماً خاصاً وهو «المجلّة»[5] ـ يبدو أنها كانت مجاميع فردية فقط، ولم يقصد بها عامة الناس.

---

(3) أبو أحمد بن عدي في مقدمة وستنفلد لابن هشام ص 8.

(4) قارن بـ: مقالة شبرنجر عن طبعة فون كريمر للواقدي المنشورة بمجلة الجمعية الأسيوية البنغالية (JASB) ص 213 لسنة 1856.

(*) (رجعتُ إلى مقالة شبرنجر المذكورة في الصفحة المشار إليها فوجدتها تتحدث عن بواكير التدوين مشيرةً إلى كتاب في السيرة للزهري استشهد به السهيلي، كما يقول إنه اطلع على كتاب لابن المنجّم يروي فيه عن رجل يدعى عبد الله الإنجيلي وهو ابن أخ عبد الله بن سلام، يهودي أسلم).

(5) البغدادي: خزانة الأدب 3 / 3 تحقيق عبد السلام هارون.

(*) (جاء في خزانة الأدب من قصيدة للنابغة: مجلتهم ذات الإله ودينهم: قويم فما يرجون غير العواقب قال صاحب الخزانة: المجلة: الكتاب، وأراد به الإنجيل، لأنهم كانوا نصارى) والمجلة عنوان لمجموع من الأمثال، وضعها أبو عُبَيد (وهو نفسه يروي عن كتب الحكمة. الميداني: مجمع الأمثال 1 / 329 المقطع قبل الأخير) =

وثمة نماذج عديدة من المعلومات تمدّنا ببعض الأفكار عن هذه الملاحظات المكتوبة عن الحكمة.

ويستشهد معقل بن خويلد، وهو شاعر هُذَلي من العصر الجاهلي بثلاثِ حكم في خاتمةِ قصيدةٍ له مطلعها:

كـمـا قـال مُـمْـلِـي الـكـتـاب   فـي الـرق إذ خـطَّـه الـكـاتـبُ[6]

وهذا دليل «مُهِمٌّ» عَلَى أنَّ الحكمة ذُكرت منذ زمنٍ موغلٍ في القدم. وروى عمران بن حصين مرةً عن النبي قوله: «الحَيَاءُ لاَ يَأْتِي إلاَّ بِخَيْرٍ». وعن ذلك يقول بُشَير بن كعب: «مكتوبٌ في الحكمة إنّ مِن الحياء وقاراً، وإنّ من الحياء سكينة»، فقال له عمران: «أحدثك عن رسول الله وتحدّثني عن صحيفتك»[7].

وقد سمع معاوية بن أبي سفيان جواباً ذكيّاً مِن عديّ بن حاتم، فقال لحاجبه حبيب بن مسلمة الفهري (ت42هـ): «دَوِّن هذا في كتابك فإنه حكمة»[8]. والأقوال الحكيمة في الشعر القديم تُعَدُّ حكمةً[9].

ـقارن بـ: Fränkel, Aram. Fremd., p. 247, note [تُقْرأ أبو عُبَيدة بضم العين، قان بـ: R. Sellheim.

في = [Die Classische - arabischen Sprichworter Sammlungen, pp. 69 - 70

(6) أشعار الهذليين 56.

(7) البخاري (كتاب الأدب، باب الحياء) * (وراوية بُشَير بضم الباء لا بفتحها)

(8) ابن عبد ربه: العقد الفريد 3 / 114، المسعودي: مروج الذهب 5 / 18 الطبعة الأوروبية

(9) الأصفهاني: الأغاني 11/ 135. يروي الأصمعي بيتاً من الشعر عن سويد بن كاهل جاء فيه أن العرب: تَعُدّها من حِكمها. المصدر السابق ص 171 وأيضاً ورد في المصدر السابق ص 44 بيت للأفوه جاء فيه: من حكمة العرب وآدابها.

(*) (جاء في الأغاني في ترجمة سويد بن كاهل: «... حدثنا أبو نصر صاحب الأصمعي أنه قرأ شعر سويد بن أبي كاهل على الأصمعي، فلما قرأ قصيدته:

بـسـطـت رابـعـة الـحـبـل لـنـا   فـوصـلـنـا الـحـبـل مـنـهـا مـا اتّـسـع

فضّلها الأصمعي وقال: كانت العربُ تفضّلها وتقدّمها وتعدّها مِن حكمها..» كما جاء في ترجمة الأفوه الأودي في المصدر نفسه: «... وكانوا يصدرون عن رأيه، والعربُ تَعُدُّه مِن حكمائها وتُعَدّ كلمته:

مـعـاشـرٌ مـا بـنـوا مـجـداً لـقـومـهـمُ   وإن بَنى غيرهُم ما أفـسـدوا عـادوا

من حكمة العرب وآدابها..).

ومن ذلك القول المنسوب إلى النبي: «إنّ من الشعر لحكمة» والحكمةُ موجودةٌ في الشعر[10]، ولعلّنا نستطيع أن نَضُمّ إلى هذه الروايات كتاب بني تميم (وقد أتينا على ذكره في مناسبة أخرى[11]) الذي تستقي ينه أقوال الحكماء، ما لم ننظر إلى هذا الكتاب على أنه ديوان شعر تميم. فالتميميون معروفون بحكمتهم، ومنهم الأحنف بن قيس المعروف بالحكمة والحلم، وقد رُوِيت عنه حِكَمٌ كثيرة[12]، وإلى هذه القبيلة (تميم) ينتسب أكثم بن صيفي الذي كان أحدَ مقدّمي حكماءِ العرب، وله كلام كثير في الحكمة[13] أشاعها المفكرون الأحرار لتكون منافسة للقرآن في فَترةٍ متأخّرة مِن القرن الثالث[14] سالكين الطريق نفسه

---

(10) المسعودي: مروج الذهب 4/ 169 الطبعة الأوروبية
الأصفهاني: الأغاني 21 / 49 وفيه: لحكما، بضم الحاء، ولعلها لِحكماً، بكسر الحاء. قارن كذلك بالأغاني 11/ 80

(11) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ZDMG 32/ 355 قارن بالحكم الواردة هنالك (التي اختارها سيف الدولة. انظر الثعالبي: يتيمة الدهر 1/ 30) ومن العصر الجاهلي:
يقول زهير:
نقلاً عن الدميري في حياة الحيوان 1 / 208 (مادة التيس) عن شاعر مجهول: تيسٌ مُعَارٌ.
ويفتخر شداد العبسيّ بجواده فيقول:
لا ترود ولا تعار. الأغاني: 16 / 32

(*) (جاء في الأغاني في الموضع المشار إليه: وقال في ذلك شداد بن معاوية العبسي:
فمن يَكُ سائلاً عَنّي فإنّي ... وجروة لا ترود ولا تُعار

(12) الحصري 2 / 261 الميداني: مجمع الأمثال 2 / 227 حول المثل العربي: مِن حُسْنِ... إلخ

(*) (أحسبه يريد بالحصري إبراهيم بن علي القيرواني في كتابه زهر الآداب وثمر الألباب، وفيه من حكم الأحنَف بن قيس قوله: الكرم منع الحرم، وما أقرب النقمة من أهل البغي، لا خيرَ في لذّةٍ تُعْقِبُ ندماً، لم يهلك من اقتصد ولم يفتقر من زهد، ربّ هزلٍ قد عاد جداً..

(13) ابن دريد 127: «له كلامٌ كثيرٌ في الحكمة»

(*) (جاء في كتاب الاشتقاق لابن دريد ص 207 بتحقيق عبد السلام هارون: أكثم بن صيفي من حكماء العرب في الجاهلية... وله كلام كثير في الحكمة..»

(14) ابن الجوزي في استدراكاته على ابن خلكان، طبعة وستنفلد ص 5 أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 2/ 184 [قارن ببحث هـ. ريتر المنشور بمجلة الإسلام الألمانية، عدد 19 (سنة 1930) ص 4 وبحث ب. كراوس المنشور بمجلة الدراسات الشرقية RSO العدد رقم 14 سنة 1934 ص 119] ابن الراوندي، وهو ابن ليهودي أسلم، وقد وضع كتاباً بعنوان «الدامغ للقرآن» (انظر الحواشي والذيول).

الذي سلكه المعاصرون لمحمد في معارضة القرآن بحكم العرب القديمة أو بكونها مساويةً له على الأقل كما ذكر المؤرخون المسلمون[15].

وربما يمكن عدّ كتاب (الآثار) الذي قام على جمعه الخليفةُ المنصور - كما ذكر الجاحظ - آخر مرحلة من مراحل أدب المأثورات، مع ملاحظة أن هذا الكتاب كان يدور بين أيدي الورّاقين[16]: ومعروفاً عندهم.

وقد دُوِّنت الخرافاتُ التي حِيكت حول الفتوحات الإسلامية في زمن الأمويين، ورُبِطت بالسيرة النبوية، وقُرِئَت بلهفة في قصور الخلفاء.

وقد جاء في خبرٍ عن الزهريّ أنّ الخليفة عبد الملك رأى كتاباً من كتب المغازي في يدِ ولدٍ من أولاده، فقام بحرقه، ونَصَحَ ولده بقراءة القرآن والالتفاتِ إلى السنّة[17]. وعلى الرغم من أنّ هذا الخبر يحمل في وضوحٍ سمةَ تلك الدوائر التي تستنكر المغازي غير الموثّقة خدمةً للأحاديث الصحيحة[18]،

(*) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت 298هـ) فيلسوف مجاهر بالإلحاد. قال عنه ابن كثير: أحد مشاهير الزنادقة. له كتابه المذكور (الدامغ للقرآن) و(التاج)، و(الزمردة) وكتب أخرى. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي 1 / 267).

(15) الطبري: تاريخ الرسل والملوك 1 / 1208 طبعة دي خويه.
اليعقوبي: التاريخ 2 / 37 دار بيروت للنشر (قارن: شبرنجر 1 / 94).
سويد بن الصامت ومجلة لقمان. وقد فسّر ابن هشام ص 285 مجلة لقمان بحكمة لقمان.

(*) رجاء في الطبري: فتصدى له رسول الله - أي لسويد - لما سمع به، فدعاه إلى الله وإلى الإسلام. فقال له سويد: فلعلّ الذي معك مثل الذي معي. فقال له رسول الله ﷺ: «وما الذي معك؟» قال: مجلة لقمان، يعني حكمة لقمان).

(16) الجاحظ: البيان والتبيين 3 / 367 طبعة عبد السلام هارون.

(17) البلاذري: أنساب الأشراف ص 172.

(18) ينسب إلى الإمام أحمد قوله: ثلاثة لا أصل لهن: التفسير (ما لم يكن بالحديث) والملاحم والمغازي. انظر الإتقان للسيوطي 2 / 179 ويراد بالتفسير عند المتقدمين القول بالهوى. يقول الدارمي في سننه (باب ما يتقى من تفسير حديث النبي): «ليتقى من تفسير حديث رسول الله ﷺ كما يتقى من تفسير القرآن» وبهذا الكلام استقر في أذهان الناس أن تفسير القرآن بالهوى على طريقة مقاتل بن سليمان (ت 160هـ) في تفسيره، أمرٌ منكر. انظر تهذيب الأسماء واللغات للنووي 2 / 111 الطبعة المنيرية. وكذلك السيوطي في الإتقان 2/ 224 [قارن، جولدتسيهر Richtungen, P.55، وحول نقد نتائج الكتاب أنظر دارسة H. Birkeland تحت=

مع هذا فلا يبدو هنالك ما يمنع مِن وجود مثل هذا الضرب مِن التآليف في عهودٍ مبكّرة.

وحتى من بين أولئك الناس الذين تحكّمت فيهم مطالب الحياة الدينيّة ظهرت نتائج لم يتقبلها الأجيــال اللاحقة بوصفها تجليات صحيحة للروح الدينية.

ولو علمنا مبلغ الاعتراضات التي وجهها المتكلمون في العصر العباسيّ للتفاسير القديمة[19]، لبَدَت لنا فكرة التحكم والميل، وهي تجري معاكسة للروح الدينية التي كان من الواجب أن تغلب على تفسير القرآن. ومن جهةٍ أخرى، فإن وضع القرآن في صف يستوي فيه مع أشياء تعدّ أجنبيةً على الاتجاهات الدينية، يبدو أمراً غامضاً جداً. كما تغلبت هذه النزعة التحكميّة أيضاً على بواكير كتب المغازي، التي ربما وجدت فقط لغرض مجابهة نشر الخرافات الشعبية عن الفتوحات وهذه الخرافات تتناقض مع الروايات التاريخية التي أسست على حَدّ زعمهم على أحاديث أكثر صحة.

وهذا يعني مع ظهور النزعة الدينية وهيمنتها الدفع بما سلف ذكره بعيداً عن الأنظار.

وهذا عامر بن شراحيل (المتوفى في العقد الأول من القرن الثاني الهجري). انشغل بالفعل في القرن الأول بأخبار المغازي، وقد أشار مالك بن

= عنوان: المعارضة الإسلامية القديمة لتفسير القرآن. طبعة أوسلو، 1955 «Old Muslim Opposition against, Interpretation of the Koran» Oslo, 1955.

(*) (عبارة «ما لم يكن بالحديث» زيادة من جولد تسيهر وليست من كلام الإمام أحمد. ومعنى كلام أحمد بن حنبل: ثلاثة لا أصل لها أي لا إسناد لها، لأن الغالب عليها المراسيل وإلى ذلك ذهب أغلب المحققين مثل ابن تيمية في مقدمة في أصول التفسير من 59 بتحقيق عدنان زرزور، منشورات مؤسسة الرسالة، ط2 سنة 1972. ومثل السيوطي في الإتقان 2/ 178 حيث قال: «قال المحققون من أصحابه مراده أنّ الغالب أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة» وكتاب جولدتسيهر الذي أحال عليه سترن مترجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية هو مذاهب التفسير الإسلامي وقد ترجمة د. عبد الحليم النجار، والموضع المشار إليه فيه ص 75 ـ 78)

(19) انظر الملاحظة السابقة.

أنس إلى مغازي موسى بن عقبة المدني (ت141هـ)[20] على أنها أصح المغازي[21].

ومع نشأة علم الحديث فقط ـ وهو مجال بحثنا في هذا الفصل ـ طُبِّق منهجٌ نقدي مماثل لذلك الذي استخدم في نقد الحديث عموماً (وذلك لنقد الأخبار التاريخية الأخرى)، وهي قبل ذلك نشأت في صورةٍ شعبية مستقلة عن مذاهب المتكلمين الذين لم يُبْدوا ثقةً كبيرةً فيها. ولمّا كان علماً دينياً اكتسبَ نفوذه تحت حكم العباسيين، انصرف علماء الكلام بعيداً عن المعرفة التي يتضمنها هذا التراث بوصفه ضرباً من ضروب اللهو الدنيوي غير المجدي.

وقد ظهر هذا الموقف جزئياً في روايات تتصل بالمؤلفات القديمة التي سقنا بعض الأمثلة منها قبل قليل.

ومن جهة أخرى، ظهرت كذلك آراءٌ كلامية في العصر العباسيّ في صورة نوادر تحكي عن تلك الفترات الزمنية، وحسبنا ها هنا أن نستشهد بواحدة منها:

كان أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة مولَعاً بالمغازي والتفسير وأيام العرب[22]، حتى دفعه ولعه ذلك إلى التغيّب عن بعض دروس شيخه. وذات يوم، وبعد انقطاع دام عدة أيام عن الدرس، سأله شيخه: «ألا أخبرتني من حاملُ راية جالوت؟» فأجابه أبو يوسف وكان مستعداً للجواب: «أنت إمام، وإذا لم

---

(20) وقد ورد ذكرها في صحيح البخاري (كتاب المغازي، باب غزوة بني المصطلق) عند الكلام عن تاريخ هذه الغزوة مخالفاً فيه موسى بن عقبة بن إسحاق. لاحظ أنّ مغازي موسى بن عقبة لا تزال واسعة الانتشار حتى نهاية القرن التاسع انظر، أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء لأول ورقة 142 أ. قارن أيضاً بما عند ألفرت Ahlwardt: فهرست مكتبة برلين 2 / 248 رقم 1554 [نشرة المستشرق سخاو 1904].

(*) (جاء في صحيح البخاري في الموضع المشار إليه: باب غزوة بني المصطلق: قال ابن إسحاق: وذلك سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع).

(21) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 63 بتحقيق علي محمد عمر منشورات مكتبة وهبة.

(*) (ورد في طبقات الحفاظ في ترجمة موسى بن عقبة: «كان مالك إذا سئل عن المغازي يقول: عليكم بمغازي الرجل الصالح، موسى بن عقبة، فإنها أصح المغازي).

(22) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 508

تتوقف عن الاستهزاء بي سأسألك أمام جميع الناس: أي غزوةٍ سبقت الأخرى: غزوة بدر أم غزوة أحد؟ ولن تعرف الجواب، وتلك أيسر مسألة في التاريخ»[23] وهذه الحكاية تبيِّن مبلغ استخفاف كبار الفقهاء بالمسائل التاريخية لانشغالهم بالحيل الشرعية.

ولم يلبث أن أقبل زمن الفقهاء. وفي ظل الحكام الذين تلفّعوا برداء النبي ازدهرت دقائق التشريعات الفقهية، فضلاً عن المصنفات غير الدينية التي كان من اليسير عليها أن تؤكد ذاتها في شكلٍ يتفق مع رغبات الذوق الفقهي. ولولا أن المقام لا يحتمل لذكرنا هنا أيضاً التراث المترجم الذي خلّفه ـ وعلى نحوٍ كبيرٍ ـ غيرُ المسلمين.

(ومسألة التكيّف مع الذوق الفقهي) تفسر الكثير من الغرائب التي وردت في كتب التاريخ في تلك الأيام: وهي أمر لم ينجُ منه إلاّ نخبة قليلة من المفكرين المبدعين (من رؤوس المعتزلة).

وفي هذا الزمن أيضاً أصبح الحديث ضرباً من ضروب التأليف، وهو في حَدِّ ذاته نتاج نموذجي للروح الدينية التي سادت في تلك الحقبة. وإنه لمن الخطأ الظن أن جمع الحديث هو نقطة انطلاق التأليف الفقهيّ، وأن الكتب الفقهية والمختصرات قد نشأت فقط عن دراسةٍ عملية وتطبيق عمليّ لتلك المصادر.

---

(23) الدميري: حياة الحيوان 1 / 178 طبعة الحلبي (مادة: البغل) نقلاً عن تاريخ بغداد [القصّة المذكورة غير موجودة في ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد، ولعلها غير موجودة أصلاً في تاريخ بغداد كله].

(*) (جاء في حياة الحيوان:

«وكان أبو يوسف يحفظ التفسير والمغازي وأيام العرب، فمضى يوماً ليسمع المغازي، وأخلّ بمجلس أبي حنيفة أياماً، فلما أتاه. قال له: يا أبا يوسف مَن كان صاحبَ راية جالوت؟ فقال له أبو يوسف: إنّك إمام، وإن لم تُمسِك عن هذا، سألتك على رؤوس الناس: أيما كان أوّل: وقعة بدر أو أُحد. فإنّك لا تدري ذلك وهي أهون مسائل التاريخ. فأمْسَكَ عنه.» وها نحن نرى أن الدميري لم يَعْزُ أصلاً هذه الحكاية إلى الخطيب في تاريخه، ولكنه نسب الخبر الذي قبل هذه الحكاية إلى البغدادي، والفرق كبير، ومن هنا جاء الوهم أو التعمد!)

إن حقائق التاريخ الأدبي تكشِف أن هذا الأدب (أو الضرب من التصنيف) قد نشأ وتطور في طريق معاكس. فالتأليف في مجال الفقه، وهو ما يمثل نتاج التفكير الشمولي، يتقدم من حيث التسلسل التاريخي على التصنيف في الحديث. فهذه آثار أبي حنيفة وتلميذيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، وآثار الشافعي، وكثير من الأجزاء المفردة المصنفة في الفقه وهي ما يعجّ بها كتاب الفهرست، وهي جميعها كتب فقه حقيقية، تتقدّم في الزمان على كتب الحديث.

وهذه الكتب تبين بشكل جليّ أنها لم تكتب في زمن يمكن أن تستنبِطَ فيه نتائج محددة من مبادئ ثابتة، وهي توضح بشكل متواصل حالة الاضطراب التي تظهر في خطى المبتدئين، كما تكشف من حينٍ إلى آخر الاختلافات في الرأي داخل المدرسة الواحدة.

إن مؤلّفي تلك التصانيف الفقهية لم ينجذبوا بَعْدُ نحو المادة الحديثية المجمّعة التي كانت في متناول اليد، لكن فعل ذلك طلابُ الفقه في القرنين الثالث والرابع مع إصرارهم على الأحاديث المفردة المتلقاة في كلّ حالةٍ على حِدة، إمّا من مصادر شفهية، أو من الصحف الموجودة.

- 2 -

لقد هيمنت - ولزمنٍ طويل جملة من التصورات الغربية - على بداية تصنيف الحديث، وكثير من هذه التخمينات التي لا أساس لها من الصحة عن أصل تصنيف الحديث، والتي شاعت في فترة زمنية مبكّرة، قد تجوهلت بحق، واستعيض عنها بمعرفة أفضل، معرفة اكتسبت مكانةً مرموقة بين جمهور أكبر. ولعلّ ذكرَ واحدةٍ من هذه الغرائب أمرٌ مفيدٌ ما لم يكن ثمة داعٍ آخر غير بيان التقدم الذي أحرزه العلماء في غضون العقود القليلة الأخيرة. ففي عام 1848م وصف مستشرق فرنسيّ، وهو جولي ديڤيد مؤرخ بلاد الشام، عملية تطور الأحاديث كما انتهت مع الخليفة الأموي معاوية - وإن كنا لا نعلم مصدره في ذلك - شارحاً حالة الدولة والظروف التي قرّر فيها مؤسس الأسرة الأموية وضع حدّ لتنامي السنة التي تزايدت وتعاظمت حتى بلغ وزن الصحف التي دُوِّن عليها الحديث حِمْلَ مائتي بعير. ولهذا السبب دعا الخليفةُ إلى دمشق مائتين من

الفقهاء من جميع أنحاء الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء اختار ستةً هم أحكمهم وأعلمهم، وأمرهم أن «يقللوا من ذلك القدر الهائل من أحلام جيلين، ولم يلبث هؤلاء أن شرعوا في هذا العمل بضمير حيّ، فنبذوا ذلك القدر الهائل، ولم يُبْقُوا إلاّ قدراً يستوعب الكتب الستة، ورموا في نهاية الأمر بالباقي إلى نهر بَرَدى»[24]. والمفهوم الساذج لكيفية جمع الحديث، وفي أيّ زمانٍ تمّ ذلك، ينسجم تماماً مع الرأي القائل بأن السنة من حيث الأصل التاريخي للكلمة ومن حيث طبيعتها ما هي إلاّ نسخة مطابقة للمشنا اليهودية Mishnah [25]، أو هي محاكاة لها، وهو رأيٌ ساد فيما مضى، وما يزال يتردد حتى يومنا هذا.

وهذه الخرافة مأخوذة وبلا جدال من مصدرٍ إسلامي، على الرغم من أن الكتاب المسلمين لم يستبعدوا إمكان أن يُبْدي مؤسس الدولة الأموية الذي لا يؤمن كثيراً بالسنة، اهتماماً خاصاً بالحديث[26]. وليس ثمة أثر لذلك المجلس في دمشق، ولا أثر لذلك الاحتفال الذي تم فيه التخلص من ذلك الركام القديم الزائد من الأحاديث.

وأقدم خبر بلغنا عن جمع الحديث من المؤلفين المسلمين يعود إلى محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) الذي يحكى أنه روى عن مالك بن أنس أن عمر بن عبد العزيز أمر أبا بكر بن عمرو بن حزم: «أن انظر ما كان من حديث رسول الله أو سنة أو حديث أو نحو هذا فاكتبه لي فإني خِفْتُ دروسَ العلم وذهاب العلماء»[27].

---

(24) الشام الحديث، باريس 1884 ص 104ب Syrie moderne (in L'Univers), Paris, 1884, P. 104 b.

(25) هنالك رأيٌ شاذ خرج به متأخراً في سنة 1881 ناثانيال بيشون Nathanael Pischon في كتابه: Der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale, politische Leben seiner Bekenner, p.2.

(26) من قبيل ذلك الحكايات التي أوردها شبرنجر في كتابه (محمد) ص 82.

(27) موطأ الشيباني ص 302 (باب اكتتاب العلم)، طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف، وعليها تعليقاته 1963. قارن بما ورد في دراسة شبرنجر المنشورة بمجلة الجمعية الآسيوية البنغالية (سنة 1856) ص 322 رقم 69.

وهذا الخبر كثيراً ما يستشهد به[28]، ويستغل بشكل متكرر على أنه نقطة انطلاق لتاريخ تصنيف الحديث في الإسلام[29]، كما يقوم التاريخ الأدبي الحديث بمنحه أحياناً السمة التاريخية[30].

ولقد سمعنا حقّاً ما فيه الكفاية عن تحمّس عمر بن عبد العزيز للسّنة الذي كان يأمل أن يستهلّ حقبةً جديدة بعد حالة عدم التدين التي اتصف بها أسلافُه. وثمة رواية أخرى أيضاً تتحدث عن تحمّس عمر بن عبد العزيز لتدوين الحديث وجمعه، وتحكي أنه كان لعمر بن عبد العزيز أجزاء مفردة من الحديث المدوّن، ومنها تلك التي اعتنت بحفظها عمرة بنت عبيد الله بن كعب بن مالك (ت106هـ)[31].

ويقال أيضاً إنّ الخليفة عمر أَمر ابن شهابٍ الزُّهريّ أن يقوم بتدوين الحديث، وحسب رواية السيوطي (وهو ينقل عمن سبقه في كتابه الأوائل) تُعَدّ تلك أوّلَ محاولة لجمع الحديث حيث يقول: «أوّل مَن دوَّن الحديثَ الزهريُّ»[32]. وهكذا نرى كيف حاول الخَلَفُ المعجِبُ أن يربط الخليفةَ الزاهدَ

(28) انظر مثلاً: سنن الدارمي (باب من رخّص في كتابة العلم - حديث رقم 494) حيث توجد رواية أخرى تقول إن عمر بن عبد العزيز كتب بذلك إلى أهل المدينة واستشهد بذلك البخاري وإن لم أقف عليه [وَرَدَ ذلك في التاريخ الصغير للبخاري ص 105، قارن: ابن سعد ج 2/2 ص 134، والجزء 8 ص 353، والخطيب في تقييد العلم ص 105 - 106]

(29) الزرقاني: شرح الموطأ 1/ 10، والقسطلاني: إرشاد الساري 1 / 7

(30) أنظر مثلاً: وليام ميور: حياة محمد 1/ 32

(*) جاء في الموضع المذكور من كتاب حياة محمد: «بعد وفاة النبي بنحو مائة عام أصدر الخليفة عمر بن عبد العزيز أمره بجمع كلّ الأحاديث الموجودة. ومن ثمَّ شُرِع في هذا العمل وظلّ متواصلاً بشكل قوي، غير أننا لا نمتلك شيئاً من تلك المجاميع تعود إلى فترة مبكرة قبل منتصف القرن الثاني أو نهايته. بعد ذلك بدأت تتكدس بالفعل مادة هائلة من الأحاديث، وقد وصلت إلينا في صور سير وجوامع عامة..)

(31) مجلة جمعية المستشرقين الألمانية (ZDMG)، 12، ص 345

(32) انظر الاقتباسات الواردة في مقدمة عبد الحي اللكنوي لموطأ الشيباني ص 13. ولا أظن أن مجموعاً صغيراً من مائة أو مائتي حديث تنسب إلى الزهري هي المقصودة بمحاولة الزهري تلك. انظر أبو المحاسن: النجوم الزاهرة 1 / 309 [الخطيب: تاريخ بغداد 14/ 87]

(*) (جاء في تاريخ بغداد في الموضع المشار إليه: أخبرني الهروي أنَّ هشيماً (ابن بُشير) كتب عن

بتصنيف الحديث النبوي، كما جعلوا تحمّسه للحصول على أقوال النبي المفردة الصحيحة مماثلاً لتحمس علماء الكلام الورعين[33] وعلى الرغم من ذلك، وبسبب التناقضات الكثيرة التي ظهرت في الروايات، والتي ذاعت من جوانب مختلفة، لا نقوى على قبول خبر الشيباني الذي يحكي أن أوّل جمع منهجيّ للحديث بدأ مع عمر بن عبد العزيز.

والعمل الذي قام به أبو بكر بن حزم الذي ذكرناه ها هنا لا وجودَ له في الحقيقة، ولو كان موجوداً لما أمكن الإعراض عنه أو تجاهله. وتَهَرَّب الفقهاء المسلمون من هذا المأزق بافتراضٍ لا مبرِّر له وهو أنّ عمر بن عبد العزيز قد توفي قبل أن يكتملَ عملُ أبي بكرٍ بن حزم[34] وذلك العمل لم يُكْتَب له عندئذٍ الانتشار، ولم يَنْفَذْ إلى التداول الدينيّ. وكان الإمام مالك ـ أو تلميذه يحيى بن سعيد (ت143هـ) ـ قادراً على الإتيان بمعلوماتٍ صحيحة عن الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي عاش قبلهما بنصف قرن فقط، غير أن رواية مالك مشكوك فيها، لأنها غير موجودة في روايات الموطأ الأخرى باستثناء رواية الشيباني، ومن ثم وبلهفة تناقلها العلماءُ اللاحقون الذين كانوا يبحثون عن نقطة البدء في تصنيف كتب الحديث بوصفها خبر آحاد، وهي في حَدِّ ذاتها لا قيمة لها إلاّ أن تكون مجرد تعبير عن الرأي الحسن الذي يحمله الناس عن ذلك الخليفة الورع وحبّه للسنة.

الزهري نحواً من ثلاثمائة حديث، فكانت في صحيفة... وإنما سمع منه بمكة، فكان ينظر في الصحيفة في المحمل، فجاءت الريح فرمت بالصحيفة فنزلوا فلم يجدوها، وحفظ هشيم منها تسعة أحاديث).

(33) الترمذي 2/ 72. وفيه أنّ الخليفة جعل أبا سلاّم الحبشي يسافر إلى قصره من بلاد بعيدة على البريد ليسمع منه مشافهة حديثاً كان يرويه.

(34) الزرقاني: شرح الموطأ 1 / 10.

(*) (وفيه: أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق: انظروا حديث رسول الله فاجمعوه. وروى ابن عبد الرزاق عن ابن وهب سمعتُ مالكاً يقول: كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه، ويكتب إلى المدينة يسألهم عما مضى وأن يعملوا بما عندهم، ويكتب إلى أبي بكر بن حزم أن يجمع السنن ويكتب بها إليه، فتوفي عمر وقد كتب ابن حزم كتباً قبل أن يبعث بها إليه).

وثمة معلومات كثيرة إيجابية في التاريخ الأدبي الإسلامي تتعلق ببداية تصنيف الحديث، وهذه المعلومات كما سنرى تفترض وجود نقطة انطلاق تكوّنت بعد حقبة زمنية لوصف تطور التصنيف في الحديث في القرن الثاني للهجرة.

يروى أن أحمد بن حنبل حدّث أن عبد الملك بن جريج (ت150هـ بالحجاز) وسعيد بن أبي عروبة (ت156هـ بالعراق) هما أوّل مَن صنّف الحديث على الأبواب[35]. وتفسير رواية الإمام أحمد على هذا النحو تنطوي على سوء فهم، فَعَمَلُ هذين العالِمَيْن ليس موجوداً، والحكم على نزعتهما واتجاههما لا يكوّنُ إلاّ بالالتجاء إلى النصوص. ولكن من بعض الإشارات (الأخرى) يمكن ترجيح أنَّ أعمال هذين العالمين، وهما من القرن الثاني الهجري لا شأن لها بجمع الحديث. ففيما يتعلّق بابن أبي عروبة[36] يمكن أن نذكر ها هنا ما يروى عنه من أنّه «لم يكن له كتاب، إنما كان يحفظ ذلك كله»[37] وهذا الخبر يثير شكوكاً قويّة حول صحة الاستنتاج المتعلق بتاريخ التصنيف المأخوذ من رواية الإمام أحمد.

---

(35) النووي: تهذيب الأسماء واللغات.
السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 74 وفيه: (أول من صنف الكتب..).
قارن: Kremer, Uber die südarab. Sage [Leipzig, 1866] p. 15, Freyrag, Einleitunge in das Studium der arab. Sprache, p.397.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور:
«عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج. قال أحمد: أول من صنف الكتب ابن جريج وابن أبي عروبة).

(36) وسعيد بن أبي عروبة هذا، لم يُوَثَّق تماماً عند أهل الورع، وذلك لأنّه كان ـ كما يقال ـ يقول بالقدر. وثمة كلام لسفيان بن عيينة يتصل بهذا الأمر يذكر الخطيب البغدادي في الكفاية [ص 123 ـ 124 طبعة حيدر آباد] لقد كانت لسعيد نزعة عقلانية يمكن أن نبصرَها في تجرُّئه على رواية حديث هو قطعاً من أحاديث المرجئة: «من فارق الروحُ الجسد وهو بريء من ثلاث: الكنز والغلول والدَّين دخل الجنة»
أخرجه الترمذي (كتاب السيرة باب ما جاء في الغلول)

(*) (جاء في الكفاية: قيل لسفيان بن عيينة لم أقللتَ الرواية عن سعيد؟ قال: وكيف لا أقل الرواية عنه وسمعته يقول: هو رأيي ورأي الحسن ورأي قتادة، يعني القدر ـ انظر تعليقاتنا)

(37) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 78.

وبقدر ما كان الكلام ممكناً في تلك الأيام عن المؤلفات المنهجية المنظّمة، فإنه يُراد بها كتبُ الفقه وليس الحديث.

ومحاولات الكتابة الأولى جُعِلت في أبواب الفقه باستخدام موادّ مناسبة من السنة[38]، وقد سُمِّيت هذه المحاولات الفقهية ـ وهي لم تكن مقصورةً على تلك الحقبة ـ سُنَناً، وفي التعريف بها يُذْكرُ بوضوحٍ أنها رُتِّبت على أبواب الفقه[39]، على حين يُذْكرُ البعضُ الآخر بأنه كتاب السنَن في الفقه[40] والملخصِ الدقيق لمضمونها كما ورد في (الفهرست) لابن أبي النديم[41] يوضّح أن أعمال ابن جريج وابن أبي عروبة تنتمي إلى هذا النوع. من المحتمل أن تكون هذه الكتب إذن هي التي دعت ابن حنبل إلى أن يعزو الريادة في التصنيف إلى ذينك

---

(38) يُزْعم أن القاضي العراقي الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت 204هـ) وكان تلميذاً لأشهر أصحاب أبي حنيفة سمع من ابن جريج 12,000 حديث، كلها يحتاج إليها الفقهاء. انظر ابن قطلوبغا ص6 رقم 55 طبعة فلوجل.

(39) النديم: الفهرست 281 [جاء في ترجمة ابن أبي ذئب]: «وله من الكتب كتابُ السنن ويحتوي على كتب الفقة» انظر أيضاً: الفهرست 282 (ترجمة عبد الملك بن جريج) وكذلك ترجمة (مكحول الشامي) ص 283 من المصدر نفسه.

(*) (في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن. وفي ترجمة مكحول: وله من الكتب كتاب السنن في الفقه).

(40) المصدر السابق ص 284 (ترجمة الأوزاعي) وكذلك من 284 (ترجمة: عبد الرزاق بن همام الصنعاني) وأيضاً (ترجمة: هشيم بن بشير السلمي، وعبد الوهاب بن عطاء العجلي الخفاف وعبد الله بن المبارك) ومن أعلام القرن الثالث الهجري: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، وعثمان بن أبي شيبة، ومحمد عثمان بن أبي شيبة، والأثرم أحمد بن محمد، والمروزي أحمد بن محمد، وإسحاق بن راهوية، والبخاري محمد بن إسماعيل، وسريج بن يونس، وأبو عمرو حفص الضرير.

(*) (لقد آثرت ذكر أسماء أصحاب كتب السنن في الفقه على ذكر أرقام الصفحات تيسيراً على القارىء لاختلاف طبعات الكتاب. وقد اعتمدت على الطبعة التي قام بتحقيقها رضا تجدّد بطهران).

(41) المصدر السابق ص 282، 283.

(*) (جاء في الموضع الأول في ترجمة ابن جريج: وله من الكتب كتاب السنن ويحتوي على مثل ما يحتوي عليه كتب السنن مثل: الطهارة والصيام والصلاة والزكاة وغير ذلك. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن أبي عروبة: وله كتاب السنن مثل الأول) لاحظ أن صاحب الفهرست هو (النديم) وليس (ابن أبي النديم) كما شاع عند الكثيرين خطأً.

العالمين، وفضلاً عن ذلك، فإنّ ابن النديم لم يذكر من كتب السنن في الفقه أقدم من هذين إلاّ كتاباً واحداً لمكحول (ت116هـ)[42].

وهذه الآثار تتفق مع حاجاتِ عصرٍ أخذت فيه الحياةُ العامة ورجال الحكومة تعلق أهميةً على الاتفاق والانسجام مع السنة في إدارة الشؤون القضائية للدولة، وأخذ فيه طلب الخلفاء يتزايد لرأي الفقهاء لوضع أصول التشريع العام. فالعصرُ لم يكن في حاجة إلى كتبٍ في الحديث، ولكن في حاجة إلى مصنفات تخدم الحاجات العملية[43].

ويبدو أنه من التفكير العقيم إثارة حفيظة المرء بآثارٍ ليس لها وجود لينشغل بشكلها أو مضمونها أو روحها، مع أنّه لم يبق منها قَدْرٌ مكتوب ولا قَدْرٌ استُشْهِد به. غير أنَّ عملاً واحداً عمدة، ما يزال باقياً يُصوِّر إلى حدٍّ ما المستوى الذي بلغه التأليف الفقهي في ذلك الزمن ألا وهو موطأ مالك بن أنس.

- 3 -

لا يمكن عَدُّ الموطأ أوَّلَ جامعٍ كبيرٍ مِن جوامع الحديث، والظاهر أنّه لم يبلغ هذا الشأو في المصنفات الإسلامّية.

وعلى الرغم مِن المكانةِ الرفيعة التي يحظى بها في شرق العالم الإسلامي وغربه وهو ما نبصره حتى يومنا هذا، فإنّ تاريخ نشأته يحوطه قدرٌ كبيرٌ مِن الخرافات. وعلى الرغم من التوقير العظيم الذي ناله اسمُ مؤلِّفِه، إمام دار الهجرة فإنّه لم يعترف به في البداية كتاباً في الحديث.

وسوف نرى أنّ هذا الكتاب لم يذكر بين كتب الحديث الستة التي سنصفها

---

(42) المصدر السابق ص 283 * (جاء في هذا الموضع: «وله من الكتب كتاب السنن في الفقه». لاحظ أنه توفي سنة 116هـ أي قبل ابن جريج وابن أبي عروبة بكثير).

(43) [التمييز بين السنن والمصنف قد يكون واضحاً للعيان. فهذا أحمد بن حنبل يستشهد بأحد المصنفات الأولى لوكيع بن الجراح (ت 169هـ) وقد أشار إليه جولد تسيهر نفسه في مجلة جميعة المستشرقين الألمانية (ZDMG) 1 / 469 ـ 79 ومؤخراً استعيدت أكثر الأجزاء من المجاميع المبكرة. قارن: م. ڤايسڤايلر M. Weisweiler, Istanbuler Handschriftenstudien zur arabischen Tranditionsliterature (istanbul, 1937)]

فيما بعد، اللهم إلاّ عند المغاربة. ولم ينل هذه المكانة إلاّ على أيدي الأجيال اللاحقة الذين لم يتّصلوا بتلك المصادر، وكانوا يتعجلون توسيع دائرة التأليف الفقهي وضمّها من حين إلى آخر إلى ذلك الصنف.

ولم يكن كتابُ مالك في الواقع، ومن وجهة النظر الصحيحة، كتاباً في الحديث يناظر الصِّحاح التي ظهرت بعده بقرن، ولا يمكن أنْ يُذْكرَ حتى في عِداد جوامع الحديث الأخرى من وجهة نظر المؤرخ الأدبي (أيّ المعتني بتاريخ التصنيف)، إنّه مجموعٌ فقهي، وليس كتاباً في الحديث.

ولم نفكّر كثيراً ـ عند كلامنا هذا ـ في الاعتبارات الكميّة، أيّ أنَّ الموطأ لم يستوعب كلَّ الأبواب التي تشكّل محتويات جوامع الحديث، ولكنّه يمثّل إلى حَدٍّ ما هدف العمل وغايته. ولم يكن القصد من تأليفه جمع الأحاديث الصحيحة المنتشرة في العالم الإسلامي وتمحيصها، ولكنّ القصد من ذلك بيان الأحكام الشرعية والعبادات وما عليه العمل من خلال الإجْماع المعترف به عند أهل المدينة والسنة الشائعة عندهم، ولإيجاد علاج نظريّ عن طريق الإجماع والسنّة، لأمور ما تزال في حالة تقلّب وتميّع. ومهما يتفق الموطأ مع كتب الحديث في بعض الوجوه، فهو أقربُ إلى كتب السنن منها إلى كتب الحديث.

وفي بعض الأحيان لا يورد مالك حديثاً قطّ في بعض أبواب كتابه، ولكنه يسوق فتاوي مشاهير الأئمة، وقد يشير في شيءٍ من التحايل إلى حالات بعينها لكي يستنبط رأيه الخاص مع ذكر عمل أهل المدينة وإجماعهم[44].

ثم إن راوي الحديث لا يشتغل بالفتاوي، ولكنه يعتني بحديث النبي.

لقد رأينا في مواضعَ سابقةٍ الاختلاف في الرأي الذي حدث في أقاليمَ مختلفةٍ من الدولة الإسلامية بخصوص أهم المسائل المتعلّقة بالعمل الديني والشرعي. ولمّا كانت الحياة في وقتٍ من الأوقات تمضي حَسَبَ السنّة، وكانت الإرادةُ العامةُ منسجمةً مع السنّة أيضاً، وقد أقرّ بها الجمهور، أصبح من الأهمية

---

(44) الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 15

(*) (باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته)

الوقوف على سبيلٍ مُوَطّأ بين الطرق الملتوية التي تمثّل النزعات المتناقضة مِن أجل تأسيس قواعدَ فقهيةٍ صحيحةٍ.

وقد رَغِبَ مالكٌ عالمُ المدينةِ في القيام بهذا الأمر من خلال الرجوع إلى عمل أهل الحجاز، وقد أنجز ذلك في اتجاهين:

- **الأول**: جمعه للصحف التي تحتوي على سنن أهل المدينة.

- **الثاني**: تصنيف ما هو شرعيٌّ في حالاتٍ فرديّة على أساس ما ورد في تلك الصحف أو على أساس الإجماع عند فقدانها، ذلك الإجماع الذي كان قد اكتسب سلطانه في بلده إذ ذاك، أي عرف أهل المدينة.

وإجماعُ أهلِ المدينةِ أحَدُ دعائم مذهبه، وهو يؤكّد دائماً على العمل الشرعي الذي يمثل العادة والرأي اللذين يُعبَّر عنهما في العموم بعباراتٍ من قبيل: «وهذا الأمر عندنا»، «والذي أدركتُ عليه أهلَ العلم ببلدنا»، «والأمر المجتَمع عليه عندنا»[45].

وقد يَحْدُثُ أن يكونَ إجماعُ أهلِ المدينة مخالفاً للمذهب والعمل في الأمصار الأخرى[46].

إذن، لم يكن هدفُ الموطّأ رواية الأحاديث التي ضَمَّها لذاتها، أو من أجل اختبارها. فالمادة الحديثية هناك لم تكن غايةً، بل وسيلةً لخدمة أهداف الموطأ العملية.

إن الاعتداد بإجماع أهل المدينة كان هو الرأي الغالب عند مالك، حتى إنه

---

(45) المصدر السابق 2/ 76، 2/ 365، 2/ 378، 3/ 16، 4/ 53

(*) (المواضع المشار إليها حسب تسلسها هي:
- باب زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب (2/ 76)
- باب ميراث الصلب (2/ 365)
- باب ميراث أهل الملل (2/ 378)
- باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته (3/ 16)
- باب تبدية أهل الدم في القسامة (4/ 53))

(46) النتوي: 4/ 119

(*) (أغلب الظن أنه يريد شرح النووي على صحيح مسلم)

لم يتردّد في تقديمه عند التعارض على الأحاديث الصحيحة في موطئه[47]
فمالك بن أنس، إذن، ليس مجرد راوٍ للحديث، ولكنه في المقام الأوّلِ مُفَسّرٌ لها من وجهة النظر العملية. ويمكن إقامة البرهان على ذلك مِن خلال أمثلة كثيرة مِن الموطأ نفسه. وحسبنا أن نذكر مثالاً واحداً منها يبدو لنا ذا ميزةٍ خاصة، ويُعين القارئ على فهم طبيعة الموطأ. في القرن الثاني الهجري لم يكن نشأ في الإسلام تشريعٌ عمليٌ ثابت يعالج مسألة المرتد عن الإسلام، ويظهر أن حكمَ المرتد كان القتلُ بلا ريب. ولكن لم يكن ثمة إجماع على ما إذا كان المرتدّ يستتابُ أولاً، فينجو بتوبته أو يقتل بلا استتابة. فمن ناحية عملية اعتمد على رأي الفقهاء في معالجة أمر هؤلاء المرتدين، ومن الناحية النظرية، ظَلّت هذه المسألة غير مؤكّدة[48].

والاختلافُ في الرأي يعكس الاختلاف في الأحكام الفقهية للمذاهب المجموعة في كتب الاختلاف. وقد أعمل أهل النظر ذهنهم في هذه المسألة كثيراً من خلال أساليب متباينة.

فهذا عطاء المكيّ (ت115هـ) يفرّق بين المرتدّ الذي وُلِد مسلماً (وذلك يُقْتَلُ بلا استتابة)، ومَن وُلِد كافراً فأسلم، ثم ارتدّ، (وذلك يستتاب)[49]. والفقهاء المتأخرون بلا استثناء يَرَوْنَ في كتبهم أنّ استتابة المرتدّ واجبةٌ على وليّ الأمر:

---

(47) الزرقاني: الموطأ 3/ 95 ـ 96

(*) (جاء في الموضع المذكور:

مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم عن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة زوج النبي أنها قالت: كان فيما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهو فيما يقرأ من القرآن. . . قال مالك: وليس العمل على هذا.

والظاهر من كلام الزرقاني أن مالكاً لم يردّ الحديث بإجماع أهل المدينة، بل لأنه لم يثبت عنده فلا يقدمه عند التعارض).

(48) لقد استعرض محمد بن الحسن الشيباني في فصل خصصه لذلك من كتاب السير الكبير 4 / 162 الاختلافات المبكرة في الرأي فيما يتعلق بهذا الموضوع.

(49) الشعراني: الميزان 2 / 172 ورحمة الأمّة ص 138

وانقضى زمنٌ طويلٌ قبلَ أن ينعقدَ الإجماعُ على ذلك[50]، حتى إنّه لم ينعقد بَعْدُ في القرن الثاني للهجرة.

فهذا أبو يوسف يكتب في مقدمة كتابه (الخراج) إلى هارون الرشيد مبيِّناً الآراء المختلفة في مسألة استتابة المرتدّ قبل أن يقتل، فيقول:

«. . . وكلٌّ قد روى في ذلك آثاراً، واحتجّ بها، فمن رأى أن لا يستتاب فيقول: قال رسول الله ﷺ: **«من بَدَّل دينه فاقتلوه»** ومَن رأى أن يُستتابَ فيحتجّ بما رُوِي عن النبي ﷺ من قوله: **«أُمرتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءَهم وأموالَهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله»**[51].

والحجّة التي سيقت على الرأي المتحرر (الذي يقول باستتابة المرتد) اشتُطّ في تفسيرها.

والآثار المأخوذة من تاريخ الخلافة المبكِّر لتأييد هذا الرأي أو لمعارضته تُبرهن على حالةَ الحيرة التي استبدّت بالفقهاء في هذه المسألة من الناحيتين النظرية والعملية.

والمهتمون بتاريخ هذه المسألة يجدون الآثار مُوضّحة بجلاء في الباب المخصّص لذلك مِن كتاب أبي يوسف.

ويكفي أن نتعرّض ها هنا لنص (حديث) في الموضوع، نسوقُه من كتاب الموطأ لمالك، وهو يبيّن المنهج الذي اتّبعه هذا الفقيه في معالجة المسألة: ـ «عن مالك عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: **«مَن غَيّر دينَه فاضربوا عنقه»**. ومعنى قول النبي فيما نرى ـ والله أعلم ـ «مَنْ غَيَّر دينه فاضربوا عنقه»، أنّه من خرج مِن الإسلام إلى غَيره مثل الزنادقة وأشباههم، فإن أولئك إذا ظُهِر عليهم قُتِلوا ولم يُستتابوا، لأنه لا تُعرفُ توبتُهم وأنهم كانوا يُسِرّون الكفر ويعلنون الإسلام، فلا أرى أن يستتاب هؤلاء ولا يقبَلُ منهم قولهُم، وأمّا مَن خرج عن الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فإنّه يُستَتاب، فإن تابَ وإلاّ قُتِل،

---

(50) العمل بهذا الأمر في العصور الحديثة نراه مبسوطاً في كتاب إيزابيل بيرتون Isabel Burton, the Inner life of Syria, London 1875, pp. 180-203.

(51) أبو يوسف: كتاب الخراج ص 181.

وذلك لو أنّ قوماً كانوا على ذلك، رأيتُ أن يُدْعَوْا إلى الإسلام ويُستتابوا، فإن تابوا قُبِل ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قُتِلوا. ولم يُعْنَ بذلك فيما نرى ـ والله أعلم ـ من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ولا من النصرانية إلى اليهودية[52]، ولا مَن يغيّر دينَهُ من أهل الأديان كلها إلاّ الإسلام، فمن خرج من الإسلام إلى غيره وأظهر ذلك، فذلك الذي عُني به ـ والله أعلم»[53].

فقوله: «فيما نرى» الوارد في المقطع السابق يُفْضِي بنا كذلك إلى ميزة جديدة للإمام مالك وموطئه. وعموماً يُظَن أن مالكاً كان خصماً للعراقيين وهم أصحابُ فكر وتأمّل وعُرِفوا بأهل الرأي حيث ساد الرأي منهم وتغلّب. ويُعْتَقد أن مالكاً أنكر عليهم قبول الرأي، وأن هذا هو موقف مدرسة الحجاز التي ينتمي إليها ذلك الموقف المعارض لمذهب العراقيين، غير أن دراسة الموطأ والقصد الذي وُجد من أجله لا تؤيّد هذه المزاعم[54].

لقد كان الإمام مالك على اتصالٍ كافٍ بمدرسة الرأي[55]، لاقتناعه بقلّة الموارد الشرعية المتاحة لجميع ضروب الحياة العملية، وذلك ما كان يدور بخلده. ومن ثمّ شَعَر الإمامُ مالك بأنّه مؤهلٌ لِسَنِّ أحكامٍ في مسائلَ لم يقف على حكم لها في حديث أهل المدينة ولا في إجماعهم، وبمعنًى آخرَ استعمل مالكٌ الرأيَ في هذا النطاق حتى إنّه اتّهم في بعض الأحايين بالتعرّق[56] (أي صار إلى مذهب العراقيين).

---

(52) وتطور هذا الرأي إلى القول بقتل هؤلاء جرياً على قاعدة: مَنْ بَدّل دينه فاقتلوه. قارن بـ: الأربعين النووية ص 30 رقم 14 (القاهرة، شاهين).

(*) (الحديث رقم 14 من أربعين النووي: عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: لا يَحلّ دمُ امرىءٍ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيبُّ الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة).

(53) الزرقاني: الموطأ 3 / 197، وفي موطأ الشيباني ص 283 لا نجد أثراً لحديث المرتد هذا، بينما نجد الخبر الذي يليه موجوداً في كليهما باللفظ نفسه.

(*) (حديث مالك بن زيد بن أسلم موجود بتمامه في الموطأ برواية سويد بن سعيد أيضاً)

(54) قارن: Snouck Hurgronje, in LbL. für orient. phil, 1884, p. 425

(55) راجع الفصل الثاني من كتابنا هذا (مبحث رقم 9)

(56) Snouck Hurgronje 1. c, وعن «التعرق» انظر الزرقاني: شرح الموطأ 4/ 38، 3/ 9

(*) (جاء في الموضع الأول من كتاب الزرقاني (باب عقل الأصابع):

لقد أدركَ الفقهاءُ المسلمون هذا الأمر، وكانوا يرجعون وبشكل ثابتٍ إلى رأي مالك مثلما كانوا يفعلون مع رأي العراقيين[57].

ومصطلح «رأيتُ» ـ الذي عِيبَ على أنصار الرأي استعماله ـ لم يكن نادراً في موطأ مالك حقيقةً، مثل قوله: «أرى كذا وكذا»، وبالمثل سؤال تلاميذه إياه عن رأيه بقولهم: أرأيتَ؟[58]، وهو سؤال مستنكرٌ جداً عند أهل الحديث، ومعروفٌ عند أهل الرأي[59].

مِن مجموع ما ذُكر أعلاه يتضحُ بجلاء أنَّ مالك بن أنس ليس مجرّد راوٍ لأحاديث جمعها في الموطأ، على الرغم من أن عمله هذا له مكانةٌ عظيمة عند المشتغلين بعلم الحديث، وهو وسيلة للتحري والنقد التاريخيّ لا تقدّر بثمن[60]،

= «فقال سعيد بن المسيب: أعراقي أنت؟ (أي تأخذ بالقياس المخالف للنص) فقال: لست بعراقي. بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. فقال سعيد: هي السنةُ يا ابن أخي» وواضح هنا أن الكلام موجّه إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن وليس للإمام مالك. وهذا وهم من جولد تسيهر)

(57) أنظر مثلاً كتابنا (المذهب الظاهري) ص 20. ملاحظة رقم 1 سئل الإمام أحمد بن حنبل: «الرجل يحبّ أن يحفظ حديث رجلٍ بعينه. قال: يحفظ حديث مالك. قيل: فالرأي؟ قال: رأي مالك». النووي: تهذيب الأسماء 2/ 77 والزرقاني: شرح الموطأ 1/ 4.
تابع مجلة الدعوة الإسلامية هوامش موضوع رقم 24. (خديجة).

(58) هنالك عبارات كثيرة جديرة بالاهتمام وردت في كتاب الخراج لأبي يوسف ص 58 عن طبيعة الاستفتاء الذي يرد بهذه الصيغة الاستفهامية. انظر أيضاً الزرقاني: شرح الموطأ 3/ 199.

(*) (لما لم يشر جولد تسيهر إلى تاريخ الطبعة التي رجع إليها من كتاب الخراج، فأحسب أنه يريد ما جاء في فصل (ذكر القطائع):
«.. وقد بلغنا أن رسول الله افتتح فتوحاً من الأرض العربية، فوضع عليها العشر، ولم يجعل على شيء منها خراجاً، وكذلك قول أصحابنا في تلك الأرضين: ألا تَرى أن مكة والحرم لم يكن فيها خراج؟... أو لا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تُقبل منهم جزيةٍ...؟»).

(59) الزرقاني: شرح الموط 2/ 330.

(*) (جاء في متن الموطأ في الموضع المشار إليه (كتاب الجهاد: باب إحراز مَنْ أسلمَ مِن أهل الذمّة أرضَه): سُئِل مالكٌ عن إمام قَبِلَ الجزيةَ مِن قوم فكانوا يعطونها: أرأيتَ مَنْ أسلَمَ منهم...؟)

(60) ولإثبات هذا يجب الاستعانة ـ بعيداً عن الموطأ ـ بالأحاديث المذكورة في كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب (السير) للشيباني، وفي آثار لمؤلفين آخرين من القرن الثاني. وإجراء مقارنة نقدية لهذه الآثار، مع ما هو موجود في الجوامع المصنفة بعد ذلك ستكون مثمرة ومفيدة لدراسة التطور التاريخي للإسلام.

وإن لم يقصد مؤلّفه أن يقدّم هذه الوسيلة، وهو نفسُه يفسِّر المادة المستخدمة في أهدافه العملية بروايات سائدةٍ ومعترفٍ بها مِن قِبَلِ أهل المدينة في عصره. لذلك لم يُبْتَلَ بَعْدُ بشكوك طلاب الحديث المتأخرين مِنَ المدرسة المتزمتة. وحيث لم يصبح الإسنادُ المتّصل بَعْدُ ضرورةً مطلقةً، فإن نحو ثلث الآثار التي وردت في الموطأ أحاديث مرسلة ومقطوعة، أيّ لا ينتهي سندها إلى النبي، ولكنّها تقف عند الصحابي، أو قد ينتهي سَنَدُها بالنبيّ، ولكنه غير متّصل في مواضع أخرى[61]، أو على رأي النقاد: أحاديث ليس لها خُطمُ ولا أَزِمَّة[62].

ولم ينفر الإمام مالك من استخدام المراسيل في الفقه[63]، وانصرف إلى مضمون السنة، ولم يهتم بنقد الشكل (أي السند)[64]، لذلك لم يُنْفِق وقتاً طويلاً في البحث عن الروايات المختلفة، على حين انصرف المحدثون إلى تتبّع الطرق المختلفة للحديث الواحد ليصبح ذا قيمةٍ في أعينهم بتعدد طرقه. ولم يلتفت

---

(61) ثمة مثال على ذلك في الموطأ (شرح الزرقاني 2/ 73) [وحول استخدام مالك للرأي قارن بـ: شاخت، أصول التشريع الإسلامي ص 115].

(*) (يريد ـ كما في الزرقاني ـ الحديث الذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس البحرين، وأن عمر بن الخطاب أخذها من مجوس فارس، وهو من رواية مالك عن ابن شهاب قال: بلغني أن رسول الله... قال ابن عبد البر: هذا منقطع، لأن محمداً لم يلق عمر ولا عبد الرحمن، إلاَّ أن معناه متصل من وجوه حِسان. وقال الحافظ: هذا منقطع مع ثقة رجاله.. إلخ. قال السيوطي في تنوير الحوالك 1/ 206 وصله الدارقطني وابن عبد البر من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك عن الزهري عن السائب بن يزيد..).

(62) الترمذي 2/ 338.

(63) مسلم: مقدمة الصحيح 1 / 18 طبعة البابي الحلبي، وفيه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة» وبهذا الخصوص قارن بما ورد في شرح النووي لمسلم 1/ 132، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وكذلك: تهذيب الأسماء واللغات للنووي 285 وقد عالج الخطيب البغدادي في الكفاية هذه المسألة ص 384 (طبعة حيدر آباد).

(64) يختلف عدد أحاديث الموطأ باختلاف نسخه، فهي تقع في نحو 1720 حديثاً منها المسند وعدده 600 حديث، والمرسل 222 حديثاً والموقوف 285 حديثاً وهذه الأرقام مأخوذة من مصادر إسلامية (الزرقاني 1/ 8)، وهي على ذمتهم، ولا يستدعي الأمر منا اختبارها بعدّها من جديد.

(*) (يعزى هذا الإحصاء لأبي بكر الأبهري كما جاء في الفائدة الخامسة من مقدمة تنوير الحوالك للسيوطي ص 8).

يحيى بن معين (ت233هـ) للحديث ما لم يكن قد رُوي من ثلاثين طريقاً(65)، على حين يكتفي مالكٌ بطريق واحدة فقط، لذلك نجده يحتجّ بأحاديثَ لا وجودَ لها في الجوامع الفقهية المتأخرة(66).

ولمّا كان مالكٌ منشغِلاً فقط بمطالب الحياة التشريعية، لم يُبْدِ عنايةً كبيرةً بالأحاديث التي تتضمّن معلوماتٍ تاريخية محضة، ولم يلتفت إليها إلاّ عندما يتوقف عليها الاستنباط الفقهيّ. وَعُدَّ هذا فضيلة كبرى لمذهبه، خلافاً لأولئك العلماء الذين كابدوا المشقة في جمع كلِّ ما يتّصل بسيرة النبي، بصرف النظر عن أهميته، ولا سيّما في العهود الأولى لنشأة علم الحديث، وقد وقف بعضُها حائلاً قوياً في وجه المتكلمين(67).

إذن فاستخدام الأحاديث وتوظيفها، عامِلٌ، يأتي في المقام الأول، في جعل الموطأ على هذه الشاكلة. ويمثل مالك مرحلةً انتقالية بين اتجاهين يمثلان التصنيف الفقهي للقرنين الثاني والثالث الهجريين. فبداية التصنيف كانت مؤلفات فقهية محضة.

افتتح الإمام مالك الحقبة اللاحقة مستهلاً هذه المرحلة الانتقالية بقصدٍ وإدراكٍ واعٍ، وأمّا أنه أراد أن يزوّد القانون الوضعي (أي عملِ أهل المدينة) بأسس تاريخية صحيحة، فذلك واضحٌ في صلته بمصنَّفٍ آخرَ أُلِّف في عصره وأثار حفيظته. وحسب رواية ابن عبد البرّ، كان عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون (ت164 ببغداد) أوّلَ مَنْ لخّص آراء الفقهاء المسلمين بالمدينة

---

(65) النووي: التهذيب 2/157 المنيرية، والسيوطي: طبقات الحفّاظ ص185 (ترجمة يحيى بن معين).

(*) (جاء في طبقات الحفاظ: قال عبّاس الدوريّ عن يحيى بن معين: «لو لم تكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما علقناه»، وجاء مثله في التهذيب».

(66) قارن بكلام ابن عبد البر كما في الزرقاني 2/139.

(*) (يقول ابن عبد البر عند الكلام عن حديث مالك (باب ما جاء في ليلة القدر) أنه سمع مَن يثق فيه من أهل العلم يقول: إن رسول الله ﷺ أُرِيَ أعمارَ الناسِ قبله... إلخ: «هذا أحد الأحاديث الأربعة التي لا توجد في غير الموطأ لا مسنداً ولا مرسلاً..»).

(67) القاضي عياض: الشفاء 2/240.

في مصنّف، وقد اكتفى فيه بذكر المذهب أيّ الفقه حسب إجماع أهل المدينة، دون الاستشهاد له بأي أحاديث تؤيّده.

وهذه الطريقة لم تَرُق لمعاصره مالك بن أنس، ففكّر في الاستعاضة عن عمل الماجشون بمصنفٍ يحتوي على الأصول الحديثية لفقه أهل المدينة، فكان ذلك دافعاً آخر لتأليف موطئه.

والحق إنّه عندما شرع مالك في وضع موطئه كان هنالك الكثيرون من أقرانه بالمدينة يضعون كتباً مماثلة، وكم من مصنّف لبّى حاجات العصر يُنْظَرُ إليه من هذه الزاوية.

ويروى أنّ مالكاً تنبأ لكتابه - من وجهة نظر منافسيه - بالشهرة والتميّز عند الأجيال اللاحقة. إنّها ثقة مفرطة في عمله وحججه.

والنجاح الذي حققه كتابُه برّر بالفعل تلك الثقة، حيث تلاشت الموطآت الأخرى من الدوائر، كما لو أنها ألقيت في بئر[68].

وحسب اطّلاعنا فإنّ مصادر هذا الفرع من التأليف عند العرب تذكر ثلاثة أعمال تنتمي إلى عصر الموطأ. الأول لإبراهيم بن محمد الأسلمي المدني (ت184هـ) ويقال إنّه أضعاف موطأ مالك[69]، والثاني لعبد الله بن وهب الفهري (ت197هـ)، وقد ظهر موطؤه[70] بعد انتشار موطأ مالك، والمعلومات المأخوذة من مالك مذكورةٌ فيه[71]، وقد قال الأخير (أيّ مالك) عن هذين الكتابين: «لا

---

(68) الزرقاني: مقدمة شرح الموطأ ص 8.

(69) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 104. وفي القرن السادس الهجري وضع أبو بكر بن العربي (ت 546هـ) شرحاً على الموطأ. انظر حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 265.

(*) (جاء في طبقات الحفّاظ في الموضع المذكور: وله كتاب الموطأ أضعاف موطأ مالك).

(*) (للقاضي ابن العربي شرحان على الموطأ: المسالك شرح موطأ مالك، والقبس على موطأ مالك، وقد توفي ابن العربي سنة 543هـ وليس كما ذكر جولد تسيهر).

(70) أنظر الأمثلة على ذلك عند الزرقاني 4/ 61، 119.

(71) وهذا الأثر [أيّ الموطأ المنسوب لابن وهب على أنه من تأليفه] يجب ألا يخلط مع رواية ابن وهب نفسه لموطأ مالك تلك التي ورد ذكرها ووصفها في القائمة التي أعدّها محمد عبد الحي اللكنوي لروايات الموطأ تحت رقم 2 صفحة (19). (انظر المبحث القادم).

يرتفع إلاّ ما أُريد به وجه الله»، وزاد أبو موسى محمد الأصفهاني (ت581هـ): «كتابُ مالك كالشمس في بهائها وإشراقها، وكتاب وهب لا يعرفه إلاّ قليل من الناس وأصبح العثور عليه اليوم صعباً»[72] وأخيراً وقعتُ على موطأ لمحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب العامري المدنيّ (ت120هـ بالكوفة)[73]، سمع عمن سمع من الزهري، وكان يُقَدِّم على مالك إلاّ أنه كان لا يُبَالي عمن يحدّث[74].

- 4 -

بصرف النظر عن الموطآت المذكورة آنفاً، سمعنا عن عناوين جديدة لكتبٍ تحمل اسم الموطأ، مثل موطأ أبي القاسم وموطأ أبي مصعب، وهلمّ جرّاً. وهذه يجب ألا ينظرَ إليها على أنها موطآت مستقلّة حتى تدرج في السلسلة نفسها التي تنتمي إليها الكتب التي ذكرناها آنفاً في نهاية المبحث السابق (رقم 3) وتهتز الثقة في صحة الحديث النبوي في القرن الثاني الهجري، لو اعتقد أحد أن

ولعلّ الكتاب الذي أشرنا إليه في متن كتابنا [والموصوف بأنه أضعاف موطأ مالك] هو كتاب الجامع لابن وهب [وللاطلاع على مقتطفات من كتاب الجامع هذا انظر دڤيدڤايل: جامع ابن وهب ـ القاهرة 1939 ـ 1941 وقد ورد في ترجمة ابن وهب ص 17 من كتاب اللكنوي ذكر كتابين منفصلين لابن وهب هما: الموطأ الكبير، وشرح للموطأ (ولعله موطأ مالك).

(*) (ذكر محقق كتاب الموطأ برواية الشيباني الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف ص 15 أن لابن وهب كتابي الموطأ الكبير والموطأ الصغير. وذكر الذهبي في ترجمة عبد الله بن وهب المصري أنه صنف موطأ كبيراً. تذكرة الحفاظ 1/304 وقد ذكر السيوطي في تدريب الراوي 1/110 (تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف) موطأ ابن وهب إلى جنب موطأ مالك وموطأ ابن أبي ذئب، وهو ما يؤكد أن لابن وهب موطأين أحدهما تأليف، والآخر رواية لموطأ مالك. وثمة نسخة من الموطأ الصغير لابن وهب مودعة بمكتبة كوبريلي تحت رقم 461)

(72) انظر Pusey فهرست مكتبة بودلي ص 381. لقد استخدم القاضي عياض كتاب ابن وهب، انظر القسطلاني: إرشاد الساري 4/232 والسيوطي: طبقات الحفاظ ص 126، ولم يذكر له السيوط كتابه الموطأ.

(*) (أبو موسى محمد الأصفهاني الذي ذُكِر، أحسبه الحافظ المديني محمد بن أبي بكر، ترجم له الذهبي في تذكرة الحفاظ (4/1334) ترجمة رقم 1095، وصاحب شذرات الذهب 4/273).

(73) الزرقاني: شرح الموطأ 1/16.

(74) السيوطي: طبقات الحفاظ ص 82. ولم يرد فيه ذكر لموطئه.

(*) (ابن أبي ذئب توفي سنة 159هـ لا كما ذكر جولد تسيهر. انظر تذكرة الحفّاظ 1/193).

نسخ الموطأ ـ التي تتابع على نقلها عن الإمام مالك بطريق مباشرٍ أو غير مباشر رواةٌ متعددون ـ تختلف بعضها عن بعض في نصّها ومضمونها، وكذلك في غايتها ورتبتها إلى درجةٍ قد تدعو المرء إلى الظن بأنها متباينة المنفعة، وأنها بلا ريب مجرّد كتب متشابهة.

إن دراسة الروايات المتاحة لنسخ الموطأ المختلفة وعَقْدَ مقارنةٍ بين اثنتين منها ما تزالان موجودتين حتى اليوم، تفضي إلى أن الاعتقاد بأنّ مالك بن أنس قد صنع نصّاً ثابتاً سواء بالسماع أو المناولة (انظر ص)، اعتقاد مهزوز جداً. وفي تلك الحالة قد لا تختلف نسختا الكتاب الواحد اختلافاً كبيراً. وقد يكون المرءُ أكثرَ ميلاً إلى تصديق الروايات التي تُظهِر مالكاً وقد وثّق نصوص الموطأ التي عُرِضت عليه، فمتن الكتاب يُقرأ من نسخ لتلاميذ مالك، ومَنْ يستمع يضع حينئذٍ أو فيما بعد تصحيحات ثم يأذن بنشر المتن كما جاء عنه[75]. ولا تزال تلك تُعَدُّ إجازةً لبعض أساليب ضبط المتن. كما أننا نسمع أن بعضهم يأتي إلى مجلس مالك، ويخرج من كسائه نسخةً مخطوطةً، ويقول: «يا أبا عبد الله، هذا موطؤك قد كتبتُه وقابلتُه فأجزه لي. فقال: قد فعلتُ. قال: فكيف أقول، أخبرنا مالك أو حدثنا مالك؟ قال له مالك: قل أيهما شئت»[76] ولو حدث أن أجاز المؤلِّفُ نسخاً عديدةً من كتابه دون عرضٍ أو سماع. فإنّه ليس كلُّ ما يُرْوى على هذا النحو كان موطأً صحيحاً باتفاق.

إنَّ أكثر نسخ الموطأ شيوعاً، التي يمكن أن نقول إنها النسخة المعتمدة، هي نسخة الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى المصمودي (ت234هـ)[77] أحد تلاميذ مالك. لقد حافظت هذه النسخة على مكانتها العلميّة، وهي التي عَمِل عليها الشراح وينصرف إليها الذهنُ عند الحديث عن الموطأ عند المشارقة والمغاربة، وتُعْرَفُ هذه النسخة بموطأ يحيى.

---

(75) البغدادي: الكفاية 309 وفيه أن العرضَ على الشيخ مُسَاوٍ للسماع عنه.

(76) المصدر السابق ص 333.

(77) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في إسبانيا (بالألمانية) 1/ 282 Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien, I, pp. 282.

ولكن فضلاً عن هذه النسخة، فإن هنالك أخريات جئن من رواية آخرين تَلَقَّوْا الموطأ عن مالك، وفي الجملة هنالك خمس عشرة رواية للموطأ ذكرها عبد الحيّ (اللكنوي)[78] في كتابه الذي سيأتي ذكره قريباً.

ومَنْ أَحبَّ أن يرى الاختلافَ بين تلك الروايات وبين نسخة يحيى بن يحيى يكفيه على سبيل المثال أن يتذكّر أنَّ رواية أبي مصعب الزهريّ وهو فقيه مدنيّ توفي سنة 242هـ (ورقمها 9 عند عبد الحي) تنفرد بمائة حديثٍ تقريباً غير موجودة في غيرها من الروايات، على الرغم من أنَّ كلَّ واحدةٍ منها فيها زيادة ونقصان.

ومِن العسير أن تتفق الواحدة مع الأخرى في أولها، وإذا قابلنا شواهد من الموطأ غير موجودة في النسخة المعتمدة ـ كما يحدث أحياناً ـ يمكن القول بأنّها أُخِذت من إحدى الروايات الأخرى[79].

إذن، هنالك خمسة عشر نمطاً أوّلياً للموطأ[80]، ظهرت عليها جميعها روايةُ يحيى التي شاعت في الأوساط العلمية والعملية. أمّا الروايات الباقية التي ظَلَّت لفترةٍ طويلةٍ موضوعاً للبحث والدراسة إلى جانب رواية يحيى عند المتعلمين من المسلمين[81]، فلم نظفر منها إلاّ بواحدةٍ فقط، عُرِفَت بموطأ محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذٌ مشهور لأبي حنيفة عاش في المدينة أكثر

---

(78) انظر اللكنوي [التعليق الممجّد] ص 18 ـ 21 حيث عدد ست عشرة نسخة للموطأ غير أن آخر هذه النسخ في قائمته ليست رواية صحيحة للموطأ، بل هي مسند عليه. ولمعرفة المزيد عن الروايات المختلفة للموطأ راجع حاجي خليفة: كشف الظنون 6/ 267.

(79) لم يكتب الشيوع لروايات الموطأ جميعها بِقَدْرٍ واحد. فخمسة منها اعتنى بها أهل الأندلس حيث دُرِس الموطأ في القرنين الثالث والرابع الهجريين على أنه كتاب أساس في الفقه. ومن خلال إلقاء نظرة على فهرست كتاب (الصلة) لابن بشكوال (نشرة كوديرا ـ مجريط) يمكن أن نرى الروايات التي كانت شائعة في الأندلس. وقد ورد هناك ذكر لرواية القعبي، وهو خطأ والصواب: القعنبي (ت 221هـ).

(80) من المحتمل أن نسخة الموطأ بخزانة المصريين التي جاء فيها أن الخليفة هارن الرشيد واثنين من أمرائه سمعا من مالك لا أصل لها السيوطي: تاريخ الخلفاء ص 115.

(81) يدرس بعض طلبة الحديث الموطأ بروايات مختلفة، وثمة أمثلة كثيرة على ذلك في كتب التراجم والرجال، وأكتفي ها هنا بما أورده ابن الأبار (طبعة كوديرا ص 268) في ترجمة عبد الغني بن مكّي (ت 556) من أنه قرأ الموطأ بروايتين: رواية يحيى ورواية ابن بُكَير.

من ثلاث سنين وسمع من مالك بن أنس، وروايتُه لا تتفق في الغالب مع رواية يحيى المنقّحة التي تختلف عنها بشكلٍ كبير في فصول الأبواب، وبعض الفصول في نسخة الشيباني غير موجودة في نسخة يحيى مطلقاً وبالعكس.

وقد أشرنا مرتين فيما مضى من هذا البحث إلى بلاغات من الموطأ ليست موجودةً إلاّ في نسخة الشيباني ومفقودة من نسخة يحيى (انظر ص168 هامش 1 ص/ 196) (يقابلها هامش رقم 26 من الفصل السادس: طلب الحديث من ترجمتنا المنشورة بالعدد العاشر من مجلة كلية الدعوة، والمبحث الثاني من هذا الفصل الذي بين يديك عند الكلام عن خبر عمر بن عبد العزيز مع أبي بكر بن حزم) إن رواية الشيباني من حيث المجموع أصغر[82] من رواية يحيى، وعدد أحاديثها أقل، وفي الوقت نفسه أضاف الشيباني لكلِّ فصل جملةً من التعليقات حسب مذهبه ومذهب أبي حنيفة، ويصدرها بقوله: قال محمد، بصرف النظر عن موافقتها لمتن الموطأ أو مخالفتها له.

وتَرِدُ في مواطنَ كثيرةٍ من موطأ الشيباني آثارٌ مؤيِّدة للآراء المتعارضة. وقد تطول تعليقات الشيباني أحياناً طولاً شديداً[83].

ومن هنا، يمكن أن ننظر إلى نسخة الشيباني، ومن وجهة النظر هذه، على أنها تهذيبٌ لموطأ مالك، وتطوّرٌ نقديٌّ له.

وبصرف النظر عن المخطوطات العديدة لموطأ محمد[84] هنالك طبعات حجرية له مطبوعة في بلاد الهند ومتوافرة، وبين يديّ ثلاث طبعات حجرية

---

(82) [ينقسم الموطأ إلى كتب]، ويحتوي كل كتاب على أبواب، فمثلاً كتاب النكاح في الموطأ [برواية يحيى] يحتوي على 22 باباً، على حين يحتوي باب النكاح في موطأ الشيباني على 16 باباً فقط. كما يحتوي الموطأ برواية يحيى على كتاب الجامع توزعت أكثر أحاديثه ومسائله بين الأبواب في موطأ الشيباني.

(83) أطول هذه الإضافات [التعليقات] ما جاء في باب القراءة في الصلاة خلف الإمام. انظر موطأ الشيباني ص 58 [قارن] برواية يحيى (باب القراءة خلف الإمام فيما لا يجهر فيه بالقراءة).

(84) انظر فهرست المخطوطات الشرقية بالمتحف البريطاني ص 718ب. وكذلك: ألڤرت: فهرست مخطوطات مكتبة برلين الملكية 2/ 44 رقم 1144 [أنظر، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 278 ترجمة عبد الحليم النجار] ومن الطريف أنّ المفهرس المسلم لا يعرف أن هذه مجرد رواية فقط لموطأ مالك، حتى إنه يصف الكتاب بقوله «والمؤلف هنا يكتب بروح مذهب مالك ويردّ على

مختلفة لهذا الكتاب اثنتان من لوديانج[85]، وواحدة من لكهنؤ[86] أشرف عليها العلاّمة عبد الحي (اللكنوي) ووضع لها مقدمة طويلة وشرحاً ضافياً (عُرِف بالتعليق الممجّد على موطأ محمد) ويمكن افتراض أن العالم المشرقي جمع في شيء من الهوى والتحيّز كلَّ أنواع الحجج للبرهنة على أنّ نسخةَ الشيباني المنقّحة أكثرُ توثيقاً وقيمة من موطأ يحيى، ولذلك سيتأثر العلماءُ الأوروبيون بعضَ الشيء بالحجج التي ساقها هذا العالم المسلم. ولعلّه من الأفضل أن نضع هاتين الروايتين جنباً إلى جنب إذا شئنا المزيد من الإيضاح.

وحيث إن هذا الأمر سيستغرق وقتاً طويلاً منّا، نكتفي بعرض مقطعين بعد كل رواية حتى نتمكن بالمقارنة بينهما من بيان كيف أصبح الشيباني شارحاً لنصّه وناقداً له.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: يحيى عن مالك عن (أ) يحيى بن سعيد عن واقد بن عمرو (ب) بن سعد بن معاذ (ج) عن نافع بن جبير بن مطعم عن مسعود (د) بن الحكم عن علي بن أبي طالب: «أن رسول الله ﷺ كان يقوم في الجنائز (هـ) (ثم جلس بعد).	ـ القيام للجنائز: أ ـ أخبرنا (بلا عنعنة). ب ـ حُذِف عمرو. ج ـ سعد بن معاذ الأنصاري. د ـ معوّذ بن الحكم. هـ ـ كان يقوم في الجنازة (بالإفراد). قال محمد: «وبهذا نأخذ، لا نرى القيام

=اعتراضات الخصوم» مع أن الإضافات الأخيرة الواردة في نهاية كل باب [من رواية الشيباني] موجّهة ضد مالك من وجهة نظر فقيه حنفيّ.

(*) (لم يصرّح جولد تسيهر هنا باسم هذا الذي سمّاه المفهرس المسلم ولعلّه يريد عبد الحي اللكنوي في كتابه التعليق الممجّد، وحيث لم يكن هذا الكتاب بين يدي الآن فلا يمكن الجزم).

(85) طبعت الأولى في سنة 1291هـ بمطبعة محمد عبد الكريم تقع في 200 صفحة مع شرح مقتضب مثبت بحاشيتها، والثانية في سنة 1292هـ بمطبعة الرحيمي، وتقع في 270 صفحة مع ملاحظات قليلة بحاشيتها.

(86) طبعت سنة 1297 بمطبعة محمد خان مصطفى وتقع في 412 صفحة.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
	للجنازة. كان هذا شيئاً فَتُرِك، وهو قول أبي حنيفة.
ـ باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة: [ورد هذا الحديث في موضع آخر من موطأ يحيى بإسناد مختلف عن عمر بن عبد العزيز جاء فيه: كان آخر ما تكلم به رسول الله ﷺ أن قال: **«قاتل الله اليهود والنصارى (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. لا يبقين دينان بأرض العرب»**.	ـ باب القبر يتخذ مسجداً، أو يصلى إليه، أو يتوسد. أخبرنا مالك: حدثنا الزهري عن سعيد بن المسيّب عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود (أ) اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. (حُذِفت هنا لفظة النصارى وعبارة لا يبقينّ دينان بأرض العرب).
ـ باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر: عن مالك[1] أنّه بلغه أن علي بن أبي طالب كان يتوسد القبور (أ) ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نُهِي عن القعود على القبور فيما نرى للذاهب (ب). وعن مالك عن أبي بكر بن عثمان بن سهل بن حنيف أنه سمع أبا أمامة بن سهل بن حنيف يقول: كنا نشهد الجنائز فما يجلس آخر الناس حتى يؤذنوا(ج). (في الترجمة: فجلس آخر الناس حتى نودي بالآذان).	ـ الباب نفسه: أ ـ كان يتوسّد عليها. ب ـ قال مالك: وإنّما نُهي.. سقطت من هذه النسخة. ج ـ هذه العبارة سقطت أيضاً.

(1) هذا الخبر مستمر في الباب نفسه.

الموطأ برواية يحيى	الموطأ برواية الشيباني
ـ جامع ما لا يجوز من النكاح. [في هذا الباب أشكال مختلفة للنكاح غير المشروع والمبنية على العقود الفاسدة، وقد توزعت أحاديث الباب في نسخة الشيباني على أبواب مختلفة]. عن مالك عن نافع عن أبي الزبير المكيّ أنّ عمر بن الخطاب أُتي بنكاح لم يشهد عليه إلاّ رجلٌ وامرأة. فقال: هذا نكاح السّر ولا أُجيزه (أ) ولو كنتُ تقدمتُ فيه لرجمتُ.	ـ (باب نكاح السرّ) أ ـ في نسخة الشيباني: ولا نجيزه. (وفيها لرُجِمَت بالبناء للمجهول). قال محمد: وبهذا نأخذ؛ لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي ردّه عمر؛ رجلٌ وامرأة. فهذا نكاح السرّ لأن الشهادةَ لم تكمل، ولو كملت الشهادة برجلين أو رجل وامرأتين، كان نكاحاً جائزاً وإن كان سرّاً، وإنما يُفْسِد نكاحَ السّر أن يكون بغير شهود، فأما إذا كملت فيه الشهادة، فهذا نكاح العلانية وإن كانوا أسّروه. قال محمد: أخبرنا محمد بن أبّان عن حمّاد عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجلٍ وامرأتين في النكاح والفرقة. قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة.

ـ 5 ـ

يُعَدُّ تصنيف الحديث أعظم خطوة في التطور الأدبي لعلم الحديث. وقد أصبح جلياً بعد هذه المرحلة أن جَمْعَ مادة الحديث جزءٌ مهمٌ جداً من النشاط الفقهي في الإسلام. والأكثر من ذلك الإصرار على أن الحديث له دورٌ في التطبيق العمليّ الفقهيّ بالإضافة إلى الشعائر الأخرى. ولم يلبث أن تنامت مادتُه وتزايدت كما ينمو الفِطْر، وعلى وجه الدقة في خدمة هذا المسلَّمة.

والأكثر من ذلك أن التنظيم المنهجيّ للمعلومات المتراكمة أصبح وجوده أمراً ضرورياً لتيسير استخدام ذلك القدر الهائل من النصوص الحديثية التي

تكدّست في أيدي العلماء من جميع الأمصار الإسلامية من أجل الدراسة النظرية والأغراض العملية معاً.

وقد تحقق هذاالنظام المنهجيّ بمراعاة وجهتي نظر مختلفتين. إن أبسط أنواع التنظيم مرتبط بانبثاق آراء حول الحديث الصحيح، وهذا يجب أن يتصلَ بسندٍ صحيح من غير انقطاع إلى أحد الصحابة وفي هذه الحالة يسمّى مسنداً.

ومَنْ يقوم بجمع قدرٍ لا بأس به من هذه الأحاديث يُسَمَّى «المسْنِد»[87]، وَيُعَدُّ مصدراً مرغوباً للحديث القوليّ، ويرتحل إليهم مَن يرغب في الحصول على تلك الأحاديث الصحيحة[88]. وقد أُطْلق لقب (المسنِد)[89] على شيخ البخاري عبد الله الجعفيّ. ولفظة «المسند» تكون في الغالب مرتبطةً باسم المكان أو المصر الذي يُعَظَّمُ فيه العالِمُ في عصره، والذي يَعُدّه أهلُه مهبطَ الحديث، فيُسَمّى أَحَدُهُم مثلاً (مسند بغداد)، والآخر (مسنِد مصر) في وقته[90]، أو وفقاً لمكان الرواية (كأن يُقَال) (مسند الشام) أو (مسند اليمن)[91].

وقد أخطأ المترجمون الفرنسيون لابن بطوطة في ترجمة هذه اللفظة فقالوا: «L'appui de L'iraq». وفي الزمن الذي اشتغلت فيه المرأة بالحديث[92] صار يُطْلَقُ عليها لقب (المسْنِدَة)[93].

---

(87) وهو «من عرف الأحاديث أو دَلّ على مصادرها» كذا عرّفه دوزي. Dozy, Supplém, I, P. 692 b.

(88) نجد ذلك يتكرر في إجازات الحديث. انظر مثلاً: لاندبرج، فهرست مكتبة أمين ص 10 ويشيع نطق لفظة (المسنِد) بصيغة اسم المفعول في بعض المخطوطات وهو خطأ.

(89) انظر مادة (س ن د) في القاموس المحيط وتاج العروس.

(90) المقري 1 / 550

(91) السيوطي: طبقات الحفّاظ ص 259، ص 495.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة أبي إسحاق الحربي: «وفيها مات مسند اليمن إسحاق الدبري. وجاء في الموضع الثاني في ترجمة ابن خليل: «الحافظ المفيد الرحّال الإمام مُسْنِد الشام...»

(92) راجع الذيول والحواشي لكتابنا هذا.

(*) (هي مجموعة من التعليقات والاستدراكات وضعها جولدتسيهر في آخر كتابه دراسات محمدية ورتبها وِفقاً لأرقام ذكرها والذيل الذي يشير إليه هنا هو رقم 4 ويحمل عنوان المرأة في كتب الحديث).

(93) ابن بطوطة: الرحلة 2 / 110، آلفرت: فهرست مكتبة برلين ج1 ص 11. ولفظة «الأصيلة»

وتلك الحدود الإقليمية للمسند تتناقض مع اتساع هذا اللقب ليشمل العالَم[94] الإسلامي كلَّه في حالة المحدِّثين المشاهير، حتى إن الطبراني (ت360هـ) يسمى مسند الدنيا وأمّا الأحاديث التي اختُبرت في شيء من الصرامة ـ تزيد أو تنقص قليلاً ـ من أجل توثيقها، فتصَنّف من وجهة نظر خارجية، وأمّا الأحاديث التي تنتهي أسانيدها عند الصحابة فَتُضَمّ بعضها إلى بعض.

ويَعْمَدُ المحدِّثُ إلى ضمِّ جميع الأحاديث التي يرويها أحد الصحابة كالبراء بن عازب بعضها إلى بعض بصرف النظر عن سلسلة الإسناد، ثم يتحوّل إلى الأحاديث الأخرى التي يرويها صحابيٌّ آخر، وهكذا دواليك.

والأساس الذي يقوم عليه هذا النوعُ من التجميع، هو مبدأ خارجي تماماً، أو لنقل إنه مبدأ شخصي (ذاتي).

فمتن الحديث أو نصّه ليس مَحَلَّ نظر في تأسيس هذا الضرب من التصنيف. والمعيار الذي يعوّل عليه هو اسم الصحابي فحسب، الذي يُذْكر على أنه راوٍ لمجموعة من الأحاديث.

فهذه المجاميع الحديثية يُطْلَق عليها اسم المسنَد، لأن كلَّ حديث فيها بمفرده ينتهي بسنده الصحيح إلى أحد الصحابة الذي بدوره يرويه عن النبي، هو حديث مسند[95].

ثم انتقلت هذه التسمية من صفةٍ للحديث، لتطلق على الجامع الذي يضم تلك الأحاديث[96].

الواردة هناك تستبدل بلفظة «الأصلية» وهاتان الصفتان كثيرتا التردد في هذا الفن. والمرأة نفسها تنعت بهاتين الصفتين في كتاب أسانيد المحدثين جزء 2 ورقة 11 ب (مخطوط).

(94) طبقات الحفّاظ 372، 179 وتهذيب الأسماء ص 145.

(*) (جاء في الموضع الأول من طبقات الحفّاظ في ترجمة الطبراني: «مسند الدنيا» وفي الموضع الثاني في ترجمة يحيى بن يحيى بن بكر التميمي الحنظلي النيسابوري قال فيه ابن راهوية: «وهو إمام لأهل الدنيا».

(95) Risch, Commentar des Izz al-Din, P. 28

(96) مقدمة الدارمي ص 4، معجم المصطلحات الفنية ص 646.

(*) (لم أهتد لموطن الاستشهاد في سنن الدارمي لاختلاف الطبعات).

وهنالك عدد كبير من المسانيد القديمة لا نعرف عنها إلاّ اسمها، على الرغم من أنّها ظلّت لوقتٍ طويل موضوعَ دراسة في الإسلام(97).

وأكثرُ تلك المسانيد ذيوعاً وانتشاراً مسندُ أحمد بن حنبل(98)، وتوجد أجزاء متعددة منه مخطوطة تحت رقم 589 بمكتبة دوكال بجوته(99)، وعدد من النسخ المخطوطة بالمكتبة الملكية ببرلين(100).

وفي مسند أحمد خُصِّص لكلِّ راوٍ (صحابي) مسند خاصّ به حتى لو لم يرو ذلك الصحابي إلاّ قدراً يسيراً من الحديث عن النبي(101).

ومسند إسحاق بن راهويه (ت233هـ) أحد المدافعين الأشدّاء عن الحديث النبويّ في زمنٍ وقع فيه الاختلاف بين المدارس(102)، يوضح كذلك هذا

---

(97) مثل: مسند الحارث بن أبي أسامة (ت 282هـ) وكان ما يزال يروى في القرن السادس. انظر ابن الأثير: الكامل 6/ 81 وظلت حتى القرن الثامن موضوع بحث ودراسة نقدية. فهرست المكتبة الخديوية ـ القاهرة الجزء الأول ص 161 [انظر ذيل تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 285] وهنالك مسند عَبْد بن حميد [الحافظ أبو محمد الكشي] (ت 249هـ) الذي لا يزال يقرأ في القرن العاشر في مصر. انظر أسانيد المحدثين (مخطوط) جزء 2 ورقة رقم 16.

(98) يفسِّر Pertsch لفظة المسنَد بـ(مجموعة أحاديث لتأييد مذهبه الديني) فهرست 1/ 456. انظر شبرنجر: حياة محمد جزء 3 صفحة (21) جوته.

(*) (هذا تعريف غريب للمسند لم يقل به أحد، ثم ما المراد بتأييد مذهبه الديني؟ وهل يريد مذهب صاحب المسند).

(99) قارن أيضاً المخطوطة رقم 590 والمخطوطة رقم 609 من المكتبة نفسها.

(100) آلفرت: فهرست مكتبة برلين 2/ 97: الأرقام 1257، 1959 [قارن: تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 1/ 193 وذيله 1/ 309 وطبع [أي مسند أحمد] بالقاهرة سنة 1896 وثمة طبعة جديدة تحت الإعداد. وقد خصّص جولد تسيهر للمسند مقالته:

'Neue Materialen zurlitteratur des über lieferungswesens bie den Muhammedanern', ZDNG, I, (1896) [[. 465 ff]

(101) أنظر مثلاً: فهرست مكتبة جوته المخطوطة رقم 589 ورقة 139 حيث يوجد حديثان فقط يرويهما الصحابي أبو السنابل بن بعكك.

(*) (انظر ترجمة أبي السنابل في كتاب الاستيعاب لابن عبد البر 4 / 1684 تحقيق علي البجاوي)

(102) هو شيخ داود الظاهري [أبو سليمان الأصفهاني] انظر، كتابنا المذهب الظاهري ص 27. وقد سمع منه أيضاً ابن قتيبة الحديث وقد أخذ عنه أشياء كثيرة، وهو يصف إسحاق بقوله:

«ولم أر أحداً ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقوالهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه وكان يقول: نبذوا كتابَ الله وسنن

الأسلوب المتّبع في تصنيف المسانيد[103].

وقبل أن ننتقل إلى النوع الثاني من جوامع الحديث يجب أن نضيف ثلاثة أشياء:

ـ **أولاً**: استمر جمع كتب المسانيد حتى حينما تغلبت المصالح الحقيقية على تنقيح كتب الحديث. ولجعلها ميسورة التناول رُتّبت ترتيباً ألفبائياً حسب حروف المعجم كما فعل أبو الحسين محمد الغسّاني (ت402هـ) في مسنده[104] حتى إن المسانيد القديمة التي جمعت بأسلوب مختلف[105] أعيد ترتيبها وفق حروف المعجم لتكون أكثر ملاءمة[106].

ويبدو أن هذا الأمر قد طُبّق على أشدّه في (جامع المسانيد والسنن) للعالِم الدمشقي عماد الدين بن كثير (ت744هـ)[107].

وكان ابن النجار البغدادي (محبّ الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن) قد صنّف قبله مسنداً جامعاً استوعب جميع الصحابة سمّاه (القمر المنير في المسند الكبير)[108].

رسول الله ولزموا القياس؛ مختلف الحديث ص 53.

(103) جزء منه موجود بمكتبة ولي العهد بالقاهرة. فهرست القاهرة 1/ 305 [بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (الذيل) 1/ 257. ولمعرفة المسانيد الأخرى انظر جولدتسهير في مقالته المشار إليها في هامش رقم 101 وكذلك بروكلمان 1/ 136، وذيله 1/ 256]

(104) لاندبرج: المصدر السابق ص 12 رقم 37

(105) كان التسلسل في الأصل يتم حسب مكانة الصحابي في الإسلام (أي أسبقيته في الدخول إلى الإسلام ومشاركته في غزوة بدر، وهكذا) أنظر قاموس المصطلحات الفنية ص 646.

(106) وقد أعيد ترتيب مسند الإمام أحمد [حسب حروف المعجم] أنظر فهرست الخديوية بالقاهرة 1/ 168 ـ 253 [أبو بكر المقدسيّ: ترتيب مسند أحمد قارن: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 3/ 311 ترجمة عبد الحليم النجار].

(*) [وقد أعاد ترتيبه على الأبواب الفقهية الشيخ عبد الرحمن البنا الساعاتي وأطلق عليه اسم (الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني) وطبع في مصر، وهو عمل عظيم يسّر به صاحبُه على القارىء التعامل مع مسند أحمد في صورته الأولى].

(107) آلفرت: فهرست مكتبة برلين الملكية 2/ 51 رقم 1344 [انظر، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي 2/ 61 (النص الألماني)].

(108) الكتبي: فوات الوفيات 2/ 264 *(أنظر ترجمة ابن النجار في تذكرة الحفاظ للذهبي 4/ 1428)

ثانياً: إنّ كتب الأئمة لم تصنّف في الأصل لجمع الحديث كما رأينا مع موطأ مالك في المبحث رقم 3، وإنّما لتكون كتباً في الفقه والتشريع، وقد استخرج منها أتباع المذاهب المتحمسين الأحاديث المسندة لجعلها موضوعاً لدراسة خاصة. وهذه المسانيد لم تُصَنف على حدّ علمنا حسب الرواة، ولكن حسب أحاديثهم، طبقاً لفصول الكتاب الأصلي الذي استخلصت منه، وهي ليست آثاراً لأولئك الذين حملت أسماءهم. وإنّه لِمن الخطأ الظن أنّ مسند الإمام الشافعي قد جمعه بنفسه حسب أسماء الصحابة الرواة. وقطعاً، استثنى تلاميذ الإمام (محمد بن الحسن) الأحاديث المسندة من مدونته (المبسوط) ورتبوها على الموضوعات الفقهية[109].

وقد تعرّض موطأ مالك للعملية نفسها فظهر مسند موطأ مالك[110]، والشيء نفسه حدث لمسند أبي حنيفة[111].

وبالإشارة إلى ذلك العدد الهائل من الأحاديث المسندة التي استخدمها، يمكن أن نبرهن بذلك على فساد التهمة التي وجّهتها الخصوم لمذهب أبي حنيفة، وهي قلة التفاته إلى الحديث واعتنائه به.

وابتداء بأوائل أصحابه[112] وحتى القرن السابع (حيث لا تسمح المعلومات

---

(109) ابن الملقن، مخطوط، ورقة 14ب (عبد الله الأصم (ت 246هـ) ويطلق عليه عادة لقب الجامع)

(*) (لقد دأب جولدتسيهر أحياناً على الاكتفاء باسم المؤلف دون ذكر اسم كتابه كما هو الحال هنا ولعله يريد ها هنا سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن(ت 804هـ) وله آثار كثيرة أكثرها مخطوط وليس من اليسير الاهتداء إلى المخطوط الذي رجع إليه)

(110) وضعه أحمد بن شعيب (ت 303هـ). انظر، حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 543. وآخر وضعه أبو القاسم الجوهري المالكي (ت 381هـ) وله وصف ساقه عبد الحي اللكنوي ص 20 نقلاً عن الغافقي. راجع هامش رقم 78. وابن بشكوال: طبعة كوديرا ص 560 رقم 1242: «مسنده في الموطأ».

(*) (الجوهري هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله المصري صنف مسند الموطأ انظر، ابن العماد: شذرات الذهب 3/ 101).

(111) وهذا يحسم المسائل التي أثيرت في كتاب (تاريخ الشرق الثقافي) لكريمر 1/ 491 ملاحظة رقم 2 [وعن مسانيد أبي حنيفة انظر بروكلمان 1/ 77 وذيله 1/ 286].

التي بين يديّ بتجاوز هذه الحقبة)، ظهرت محاولات جديدة لجمع الأحاديث المسندة من مذهبه[113]، ففي القرن السابع وجد الفقيه الخوارزمي أبو المؤيد محمد بن محمود خمسة عشر مسنداً مختلفاً لأبي حنيفة، جعلها في كتاب واحد، ورتبها على أبواب الفقه[114]، غير أن عمله ذلك لم يستوعب كلّ مسانيد أبي حنيفة[115].

إذن، هذا ضربٌ من ضروب جمع المسانيد، وهو يختلف كلياً عن المسانيد التي وصفناها في أول كلامنا ويجب أن تميّز عنها.

ثالثاً: إن الاستخدام اللغوي المتأخر جعل مصطلح (المسند) يمتد ليشمل جميع المؤلفات في الحديث. وفي وقت من الأوقات سُمِّيت كذلك كتب الحديث مسنداً، وكان الأولى أن تسمى في الاستخدام الصحيح (الجامع). وقد ازداد هذا التوسع في الاستعمال اللغويّ تدريجياً مع الزمن.

---

(112) يذكر أبو المؤيد حماداً - ابن الإمام أبي حنيفة - وأبا يوسف [بروكلمان 3/ 240] ومحمد بن الحسن من بين مؤلفي هذه المسانيد. وثمة معلومات من القرنين الثالث والرابع نجدها عند ابن قطلوبغا، الأرقام 37، 42، 87.

(*) (أحسبه يريد كتاب (تاج التراجم) في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا قام بنشره فلوجل سنة 1862 في لا يبزج).

(113) طالب الحديث الشيعي ابن عقدة (ت 249هـ) كتب أيضاً مسند أبي حنيفة انظر الطوسي: كتب الشيعة ص 42.

(*) (لعله يريد كتاب الفهرس لأبي جعفر الطوسي. طبع بالنجف الأشرف 1937 بتعليق محمد صادق آل بحر العلوم).

(114) حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 536. وتوجد نسخة من مخطوطة الخوارزمي بالمكتبة الخديوية بالقاهرة (فهرس 1/ 304) ويحيل د. فولرس - الذي أُدين له بنسخة تحتوي على مقدمة فريدة - على النسخة الموجودة بمكتبة مصطفى فاضل [انظر بروكلمان 3/ 241 ترجمة النجار - وقد طبعت في حيدر آباد سنة 1332هـ]

(*) (يقول بروكلمان: ونشرت في حيدر آباد سنة 1332هـ في جزءين مع ترتيب شيوخ أبي حنيفة على حروف الهجاء، وهي تجمع 15 طريقاً من الأسانيد التي روى بها تلاميذُ أبي حنيفة مسنَدَه عنه، ومنها كتاب الآثار للشيباني وقد رتبها الخوارزمي على أبواب الفقه).

(115) انظر مثلاً: مجموعة علي بن أحمد الناهوفتي المذكورة في أسانيد المحدثين (مخطوط) الجزء الأول، ورقة 195ب. قارن: آلفرت. فهرس مكتبة برلين 2/ 96 الأرقام 1255 - 1256

ولذلك نسمع يومياً عند التحاور بين المتعلمين المسلمين قولهم: (مسند البخاري)[116] و(مسند مسلم)، وقد وجدتُ ذلك في مصر على الأقل. وإن أقدم مدرسة لتعليم اللغة لها مصطلحاتٌ مختلفة لتلك المجاميع التي سُمِّيت آنفاً، وما يتصل بها من آثارٍ ترتبط بها في ترتيبها.

- 6 -

إن إحدى الطرق الجيدة لتنظيم الحديث نجدها في تلك الآثار التي يُطْلَقُ عليها اسم (المصنفات) خلافاً للمسانيد التي ترتب فيها الأحاديث حسب الرواة، دون اعتبارٍ للأحاديث نفسها.

ومادة الحديث، وهي ليست مادةً فقهية تتصل بالعباداتِ فحسب، بل هي سير، وتاريخ، وزهد[117]، تُعَدّ الأساس المستخدم في تقسيم هذه الجوامع. ففي كلِّ باب توضع تلك الأقوال والروايات حسب ورودها في المسألة المطروحة أو الواقعة. وفي كلِّ بابٍ أيضاً تُسَاق الأحاديثُ جميعُها بأسانيدها الكاملة من جميع طرقها المعروفة لراويها[118].

---

(116) قارن: فلايشر Fleischer. فهرست لا يبزج ص 465 أ من أسفل: «الجامع المسنَد الصحيح للبخاري» قارن: المصدر السابق ص 465 ب وكذلك، ابن خلدون: المقدمة ص 792 طبعة دار الكتاب اللبناني حيث يصف كتابي الشيخين بالسند الصحيح.

(117) وكلما استوعب الكتاب هذه الموضوعات أُطلِق عليه اسمُ «الجامع» انظر مقدمة الدارمي ص 4.

(*) (تتضمن مقدمة الدارمي جملة من الأبواب تبتدىء بما كان عليه الناس قبل البعثة ثم صفة النبي في كتب الأولين وذكر معجزاته عليه السلام، وفضل العلم والعلماء والأمر باتباع السنن واجتناب البدع... وهكذا)،

(118) راجع ما سبق ص 202 (الترجمة الإنجليزية) و 218 (الأصل الألماني).

(*) (يقابل ذلك ما يناظر الهوامش رقم 58 ـ 64 من المتن في ترجمتنا هذه).

(119) السيوطي: طبقات الحفاظ ص/26 حيث يذكر ثبتاً بأسماء كتب الإمام مسلم وفيها: المسند الكبير على الرجال، والجامع على الأبواب قارن: الترمذي 2/ 337 حيث يقارن بين معرفة شعبة بالحديث ومعرفة سفيان فيقول عن الأول إنه «عالم بالرجال، فلان عن فلان» ويقول عن الثاني إنه «صاحب أبواب»، أي أن الأول كثير الاعتناء بالإسناد والثاني يركز على تنظيم الحديث.

وبينما يرتّبُ المسنَدُ على الرِّجال، يرتّبُ المصنَّف على الأبواب[119].

وبناءً على هذا الرأي نجد أن لفظة (المسند) ولفظة (الشيوخ) تختلفان في الغالب عن مصطلح (الأبواب).

واجتماع هذين المصطلحين معاً، أي المسند والأبواب، أو الشيوخ والأبواب، وهما مصطلحان مختلفان، نجده يتردد في نوعين من كتب الحديث: كتب السير أو التراجم، والتاريخ الأدبي[120].

فالمسند والمصنّف ـ إذن ـ ضربان من ضروب جمع الحديث، وقد ظهرا في زمنٍ واحدٍ منذ وقتٍ بعيد، واستمر جمع المسانيد لوقتٍ طويل حتى بعد شيوع المصنفات وانتشارها.

والمولعون بمتون الحديث التي جمعوها يميلون إلى تأليف المسند، وهو بحقٍّ عملٍ فرديّ وذخيرة للاستعمال الشخصيّ.

وأمّا الذين يرغبون في تيسير استخدام الأحاديث المتراكمة من الناحية العملية وذلك بتقديم المادة الحديثية المتعلقة بأيّ مسألة مطروحة في صورةٍ ممحّصة نقدياً، فأولئك هم الذين يؤلفون المصنفات، وهم بصنيعهم هذا عقدوا النية منذ البداية على وضع آثار لخدمة المذهب والحياة العملية.

وليس لدينا فكرة واضحة عن بواكير نشأة المصنفات. والتواريخ التي يسوقها العلماءُ المسلمون في هذا الشأن لا تَسْلَمُ من شبهة، كما أشرنا آنفاً في موضعٍ سابقٍ من هذا الكتاب (مبحث رقم 2).

---

(120) انظر الأمثلة الآتية:

طبقات الحفّاظ ص 308 [ترجمة المطرِّز أبو بكر القاسم بن زكريا].

ص 331 [ترجمة محمد بن عقيل بن الأزهر البلخي].

ص 368 [ترجمة محمد بن داود بن سليمان] ص 371 [ترجمة أبي إسحاق بن حمزة إبراهيم بن محمد الأصفهاني] ص 375 [ترجمة ابن الجعابي] قارن: حاجي خليفة: كشف الظنون 5/ 540.

(121) [أنظر ملاحظة الناشر على صفحة 197].

(*) (المراد الهامش رقم 43 للأستاذ ستيرن ناشر الكتاب بالإنجليزية).

وأكثرُ المعلوماتِ موضوعيةً بدأت تظهر في القرن الثالث الهجري[121]، وهي التي يمكن أن نستنبط منها أنه في ذلك الوقت صنّف الناسُ المسنَد أي رتّبوه حسب الموضوع[122]، وأن مَن وضع ذلك فَهُم مِمّن (جمع وصنّف)[123]. وفي هذا القرن بلغ النزاعُ أشدَّه بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث. وطلبُ الحديثُ والاشتغال به إذ ذاك يُعَدُّ عملاً ذا قيمة، ولكن أولئك الذين كان عليهم أن يتدبروا شؤون القضاء في الحياة العملية افتقدوا الوسيلة للحصول على أحكام الحديث لكل حالة أو واقعة، وكذلك النصوص التي تستنبط منها تلك الأحكام.

وأولئك الفقهاء لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالحديث، ونرى ذلك في خبر الجاحظ المعاصر للبخاري، وهو خبر يرينا مبلغ الهوّة السحيقة التي يجب أن يضَيِّقَها أنصارُ الحديث. يقول: «وقد تجد الرجلَ يطلب الآثار، وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً وهو لا يُعَدّ فقيهاً، ولا يجعل قاضياً. فما هو إلاّ أن ينظر في كتب أبي حنيفة، وأشباه أبي حنيفة، ويحفظ كتبَ الشروط[124] في

---

(122) ليس هذا المكان ملائماً لذكر تفصيلات هذا الموضوع من قبيل أبي نعيم بن حماد بن معاوية المروزي / هو أوّل من جمع المسند (طبقات الحفاظ 180) (ت 228هـ).

(123) انظر طبقات الحفاظ 147 [روح بن عبادة]، 179 (سعيد بن منصور الخراساني) ص 180 (السوريني أبو إسحاق المطوعي)، 193 (عثمان بن أبي شيبة)، 220 (يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح)، 232 (محمد بن أسلم الكندي) 234 (عبد بن حميد الكمي).

(124) لمعرفة معنى (الشروط) انظر Dozy, Supplem., I. P. 746. وتجمع لفظة (الشروط) في العادة مع لفظة (الوثائق) ولفظة (الصكوك) ومعرفة الشروط وصناعة التوثيق من الأمور التي لا مندوحة عنها في أمور القضاء، وهي في الأغلب تذكر في المصنفات المتصلة بهذا الشأن.
(قارن: دوزي: المصدر السابق 2/ 774ب. والزركشي: تاريخ الدولتين ص 42، وفيه: «كان فقيهاً مفتياً عارفاً بالتوثيق» وفي موضع آخر من تاريخ الدولتين ص 89: «الفقيه الموثق»).
وقد ذكر النديم في (الفهرست) أسماء أقدم مؤلفي كتب الشروط والوثائق أنظر الفهرست ص 258، 259، 260، 261 [ترجمة: الخصاف، وهلال بن يحيى، وقتيبة بن زياد، والطحاوي].
وقد وضع الطحاوي مختصراً يشرح هذا الضرب من التأليف (قارن: ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص 6، 10) وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية 3/ 102.
[قارن: بروكلمان: ذيل تاريخ الأدب العربي 1/ 294 ـ 295. وأحد مختصرات الشروط كتاب (بضاعة القاضي) وهو مخطوط بمكتبة لايبزج تحت رقم 213. وثمة مخطوط آخر هو (الأمثال الشروطية في تحرير الوثائق الشرعية) ورد ذكره في فهرست الخديوية 3/ 8، 9. وفي فهرست الخديوية ص 266، مخطوط محاسن الشروط. قارن بكتاب المجموع اللائق لكتاب الوثائق من

مقدار سنة أو سنتين حتى تمرّ ببابه فتظن أنه من بعض العمّال، وبالحرا ألاّ يمرّ عليه من الأيام إلاّ اليسير حتى يصير حاكماً على مصرٍ من الأمصار أو بلدٍ من البلدان»[125].

وفي هذه الظروف أحسَّ أصحاب الحديث بالحاجةِ إلى التنبيه إلى أهمية الحديث في التشريع العملي واستحضار الدليل من الحديث الصحيح لكلِّ بابٍ من أبواب الفقه حتى لا يخطئ أحدٌ في الاهتداء إلى حُلولٍ لمشكلاتٍ دينية تتصل بالعبادات والفقه. وبهذه الوسيلة أظهروا للمذهب المخالف أنّ الحديث مصدرٌ كافٍ للأحكام التشريعية العملية.

وكان هذا الغرض من التأليف دافعاً قوياً لتعقّد المصنّفات. ورعاية جمهرة من العلماء لهذا الهدف هي وحدها التي أعطت سبباً كافياً لنشأة كتب الآثار، وفقاً للمذاهب والنزعات السائدة آنذاك. وليس من قبيل المصادفة أن تنشأ المصنّفات في العراق وأقصى شرق العالم الإسلامي حيث بلغ الخلافُ النظريّ أشدَّه.

= تأليف محمد عرضون، انظر أيضاً:

Kraft. Die Handschriften der Oriental Akademie in wien, p. 174

حيث يذكر وثائق لها صلة بالموضوع.

ويحمل الكتاب الثالث والخمسون من فتاوى المجيري (!) وهو من أشهر كتب الفتوى الحنفية عنوان (كتاب الشروط). كما يوجد مجموع للشروط في كتاب المبسوط للسرخسي. طبعة القاهرة 1331 ج30 ص 167 ـ 208].

(125) الجاحظ: الحيوان 1/87 تحقيق عبد السلام هارون.